مشكلة الإنسان

تأليف
الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

مشكلات فلسفية
-٢٠-

مشكلة الإنسان

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة - القاهرة

دار مصر للطباعة

تصدير

« إننا نعيش اليوم في عصر الآلة والإنتاج والصناعة ، وأنتم — يا معشر الفلاسفة — قد اتخذتم لكم من الكلام بضاعة . فلا غرو أن تلفظكم الجماعة ، مادمتم تضيعون في اللغو كل ما لديكم من براعة ! » .

هذا ما يقوله خصوم الفلسفة حينما يضيقون ذرعا بذلك الرجل الثرثار الذى يحترف مهنة التسكع العقلى ، ألا وهو الفيلسوف ! ويأبى صاحبنا إلا أن يتكلم ، فلا تجد الجماعة بداً من أن تشيعه إلى أبواب المدينة ، وما هى على فراقه بآسفة أو حزينة !

ولكن الفيلسوف لا يلبث أن يعود . فإن من طبيعة الفلسفة أنك إذا طردتها من الباب عادت إليك من النافذة ! وعبثاً يحاول المجتمع أن يغلق أبوابه ونوافذه فى وجه ذلك المخلوق الثرثار ، بدعوى أن حضارة القول شيء وحضارة العمل شيء آخر ، وأن تفسير العالم وتغييره شيء آخر ، فإن هذا « الحيوان الناطق » يأبى إلا أن يستمر فى تعجبه وتساؤله وسخريته وتهكمه ! إنه حيوان ناطق ، والنطق لا يعنى مجرد التأمل والتفكير ، بل يعنى أيضا القول والتعبير ، وفى التعبير تجديد وتعديل وتغيير !

إنكم جميعاً تتهافتون على العمل ، وتتنافسون فى مضمار الإنتاج ، فلا بأس من أن يقوم بينكم من يأخذ على عاتقه مسئولية الكلام ! والفيلسوف حين يتكلم فإنه يتكلم باسم الإنسان ، وإنكم لتعلمون أن الإنسان تساؤل وتعجب واستفهام !

ألم تؤرقكم يوما كلمة « لماذا » ؟ ألم تقض مضجعكم يوما مشكلة الإنسان ؟ إذن فاعلموا أن الفيلسوف هو إنسان المشكلة ، رجل التساؤل ، خالق علامة الاستفهام ! إنه الموجود الذى لا يزال أبداً سالكا ، سائرا ، حائرا ، عابرا ، ناظرا ، مسافرا Homo viator ... إنه المخلوق الذى يجد دائما فى إثر الحقيقة ، ولكنه يعلم فى الوقت نفسه أن التأمل الفلسفى مهمة لا يمكن أن تنتهى ، فإن فى توقفها إنكاراً لذاتها !

إن الفيلسوف لا يشبه الملك شهريار الذى كان يريد دائما أن يضع حدا لمخاطرته بقطع رأس ضحيته ، وإنما هو يشبه الأميرة شهر زاد التى كانت تواصل كل مساء سرد

قصة كانت قد بدأتها فى الصباح ! إن الفلسفة كألف ليلة وليلة : فليس فيها نهاية حاسمة ، وإنما فيها على الدوام بداية متجددة .. إن الفضيلة الأولى للفيلسوف هى وفاؤه للوجود ، وإخلاصه للحقيقة ، فهو لا يملك سوى أن يضع المشكلة ، ويعيد النظر فى الحلول السابقة ، تاركا مجال البحث مفتوحا دائما أبدا .

ولا بد للفيلسوف — حتى فى عصر الذرة — من أن يعود إلى الإنسان : يحاول أن يفهمه ، وأن يتعرف قلبه ونواياه ، وأن يسبرغور إمكانياته وقواه ، فإن الإنسان هو أحوج ما يكون إلى أن يعرف الإنسان ! ولا ريب أن الصورة التى سيرسمها الفيلسوف للإنسان ، لا بد من أن تجئ مدموغة بطابع العصر الذى يعيش فيه ، ولكنها أيضاً قد تحمل سمات إنسان كل عصر ، بشرط أن نفهم أن ما نسميه « بالإنسان » سيظل دائما أملا للإنسان !

زكريا إبراهيم

مقدمة

الطبيعة ، والله ، والإنسان ! ثالوث هائل ظن الفيلسوف أنه يستطيع وحده أن ينهض بحمله ، وهو المخلوق الضعيف الذى لا يملك سوى وضوح البصيرة ، وقوة الحدس ، وحب الحقيقة !.

ونظر الفيلسوف إلى « الطبيعة » فألفى أنها لغز كبير يتكفل بحله يوما بعد يوم ذلك المارد الجبار الذى يطلقون عليه اسم « العلم » .

ثم رفع عينيه نحو السماء ، فبدا له « الله » سراً محجباً لا يدرى من أمره شيئاً ، وعندئذ لم يلبث أن اعترف بأنه لا يعرف عن الله أكثر مما يعرف الضرير عن الألوان !.

وبقى « الإنسان » ، فاستمسك به الفيلسوف ، وأعلن على الملأ أن هذا « العالم الأصغر » ، هو — على الأقل — ميدانه الخاص الذى لن ينازعه فيه منازع !

وأدار كنت بصره نحو مباحث الفلسفة — بعد أن استبعد منها شتى مشكلات ما بعد الطبيعة — فلم يلبث أن وجد نفسه مضطراً إلى القول بأن كل ما يثيره البشر من موضوعات لا يكاد يعدو أسئلة ثلاثة : « ما الذى يمكننى أن أعرفه ؟ وما الذى ينبغى لى أن أعمله ؟ وما الذى أستطيع أن آمله ؟ » . وهذه المسائل الثلاث تتخلص جميعاً فى سؤال واحد : « ما هو الإنسان ؟ » .

ما هو الإنسان ؟ ولماذا وجد على ظهر الأرض ؟ وما هو موقفه من العالم ؟ وما هى غاية وجوده ؟ ... كل هذه أسئلة أثارها العقل البشرى فى كل زمان ومكان . فإن السؤال الفلسفى إذ يضع السائل نفسه موضع السؤال ، فإنه يجعل من الفلسفة كلها تساؤلا للإنسان عن الإنسان !

والواقع أن من مقومات الموجود البشرى أن الكائن الذى لا يستطيع أن يتقبل وجوده كمحض واقعة ، فهو بالتالى يسائل نفسه عن نفسه ، ويضع وجوده موضع البحث ، ويجعل من نفسه مشكلة . وكيف لا يكون الإنسان « مشكلة » ، وهو الكائن الذى

يشيع فى الوجود الاضطراب والانقسام والشر والقلق والعدم ... إلخ ؟

لقد قيل عن الإنسان — بحق — إنه « الموجود المشكل » L'être problématique بأعلى درجات الإشكال ، فليس بدعاً أن تقودنا كل التأملات الفلسفية إلى التساؤل عن سر ذلك المخلوق العجيب الذى لا هو بملك ولا هو بشيطان ، ولا هو بإله ولا هو بحيوان !

« مشكلة الإنسان » ! إنها مشكلة ذلك الموجود الضعيف الذى يحمل أضخم مشكلة ؛ ألا وهى « مشكلة الحقيقة » ... فليس فى استطاعة الإنسان أن يحيا دون أن يسائل الطبيعة عما تخفى من معان ، وليس فى استطاعة الفيلسوف أن يقنع بصورة العالم على نحو ما تقدمها له الحواس ؛ ذلك العالم المسطح flat الذى ليس فيه ارتفاع ولا عمق !

« مشكلة الإنسان » ! ألا تتضمن كلمة « المشكلة » معانى البعد أو البون أو المسافة distance ؟ فكيف لا يكون الإنسان مشكلة ، وهو الكائن الذى يجد نفسه دائما على مبعدة من ذاته ، فيعلو دائماً وراء ذاته ، وينشد نفسه دائماً دون أن يجدها يوماً ؟!

إن الإنسان مشكلة ، لأنه — بين الموجودات جميعاً — أكثرها شقاء ، وأعمقها ألماً ، وأرهفها حساسية . وربما كان السر فى شقاء الذات البشرية هو أنها لا تستطيع مطلقاً أن تبلغ مرحلة الاتزان المطلق ، أو التطابق التام مع الذات ، فهى تظل تنشد حالة « امتلاك الذات » ، دون أن تقوى يوماً على بلوغ تلك الحالة المنيعة المستحيلة التى هى أشبه ما تكون بالدائرة المربعة !

إن الإنسان مشكلة ، لا لأنه أعجب « موضوع » بين موضوعات الطبيعة ، بل لأنه ليس على الإطلاق مجرد « موضوع » نستطيع أن نعرفه « من الخارج » على نحو ما نعرف غيره من الموضوعات ، وإنما هو الموجود الوحيد الذى نعرفه ونصنعه فى الوقت نفسه « من الداخل » !

إن الإنسان مشكلة ، لأنه الموجود الذى لا يكاد يعرف مكانه فى الطبيعة ، فهو ينظر ، ويتأمل ، ويبحث ، ويتردد ، ويتعثر ؛ ولكنه لا يكاد يعثر لوجوده على قرار طبيعى يطمئن إليه ! إنه فى الطبيعة ، ولكنه ليس من الطبيعة ، إنه فى العالم ، ولكنه ليس من العالم ! إنه موجود طبيعى ، ولكنه موجود طبيعى بشرى !

إن الإنسان مشكلة ، لأنه الموجود الذي لا وصف له سوى أنه لا يوصف ! إنه الموجود الذى يفلت من كل تحديد ، ويخرج على كل قاعدة ، وينذ عن كل تعريف ، إنه الموجود الذى لا يفتأ يعيد النظر فى كل شىء ، ولا يكاد ينتهى حتى يبدأ من جديد ، ولا يمس شيئاً دون أن يغيره ويحول منه !

إنه مشكلة لأنه « الموجود المتناقض » الذى حار فى وصفه الفلاسفة ، فقالوا فى تعريفه إنه حيوان ناطق ، أو حيوان صانع ، أو حيوان مدنى ، أو حيوان متدين ، أو حيوان ميتافيزيقى ، أو حيوان إلهى ، أو حيوان مريض ، أو حيوان ضاحك ... إلخ . وشاء قوم منهم أن يرسموا له صورة قاتمة ، فقالوا إنه « ذئب لأخيه الإنسان » ، أو إنه حيوان مفترس ، أو أنه « الحيوان الوحيد الذى يحدث للآخرين آلاما لا لغاية إلا لهذا الإيلام بعينه » ، أو إنه ذرة تافهة تائهة فى أرجاء كون هائل صامت ، أو إنه نزوة لا طائل تحتها ، أو إنه فى قلب الحياة كالضلال الأكبر ، والمرض العضال ، والمأزق الذى بلغته الحياة فى سبيل تطورها ! ويمضى بعض الوجوديين إلى حد أبعد من ذلك فى تصوير « عبث » الموجود البشرى فيقول زعيمهم سارتر : « إن الإنسان هو الموجود الذى يشعر بأنه قد وجد جزافاً ، أعنى أنه يدرك ذاته بوصفه عبثاً لا طائل تحته ، ويعرف دائما أنه زائد عن الحاجة : « **de trop** » !(1) .

ويفتح المرء كتب رجال الدين وآباء الكنيسة ، وبسكال ، وبوسويه ، وماسيون ، وغيرهم من الناطقين باسم التقليد المسيحى ، فيجد أن الإنسان فى نظر هؤلاء جميعاً مخلوق وضيع لا يملك أية طهارة ، ولا يتمتع بأية فضيلة ، ولا تنطوى نفسه على أية براءة ! إنه عند أصحاب « نظرية الخطيئة الأولى » مخلوط ساقط بهيمى تعميه شهوته الدنيئة ، بحيث إنه لولا خوفه من نار جهنم ، أو لولا احترامه لسلطة المجتمع ، لأقدم على ارتكاب أدنى الموبقات ، ولما تورع عن إتيان أخط الجرائم ! .

ولكن بينما يلح التشاؤم المسيحى على ما فى الإنسان من رجس ودنس ، بوصفه جسداً شقياً ينزع نحو الأهواء والشهوات . نجد أن الأخلاقيين والفرنسيين من أمثال لاروشيفوكو ، ولافونتين ، وسان سيمون ، وشامفور ، وموباسان وغيرهم يبالغون فى تصوير ما ينطوى عليه سلوك البشر من تفاهة ودناءة ورياء ، فيشبهون قلب الإنسان بجهاز آلى مبتذل يحركه ترس واحد ، ألا وهو المنفعة !

(1) J. P. Sartre "L'Etre et le Néant", Paris, Gallimard, 1943, p. 126.

والظاهر أن هذه الصورة القاتمة للإنسان قد استهوت الإنسان في كل زمان ومكان ، فلم يعد الناس يبدون أي استغراب لما تقع عليه أعينهم من أفعال بشرية دنيئة كالحقد والحسد والغيرة والضغينة والشهوة والكذب والرياء والافتراء ، بل أصبح من المألوف أن يحكم الناس على هذه الأفعال وغيرها بقولهم : « تلك سنة البشر » ! . وإن الصحف لتطالعنا كل يوم بأنباء الجرائم والآثام والزلات والشرور التي يرتكبها البشر ، فترى الناس يطالعون هذه الأنباء بشيء من الألفة والاعتياد ، وكأن ما يستغربونه على البشر إنما هو أن يأتوا من الأفعال ما ليس كذلك ! ويشهد الناس من الروايات والأفلام ما يصور أحط الغرائز البشرية ، فتراهم يبدون استحسانهم لما في تلك الأعمال الفنية من واقعية ، ولسان حالهم يقول : « لشد ما هي صادقة ، فإنها لتنطق بضعف الإنسان وحقارة البشرية » ! وهكذا ألف الناس أن يتقبلوا وصف الروائيين لبني البشر باعتبارهم أنانيين ، مرائين ، وضيعين ، زناة ، حقراء ، أنذالا ، خطاة ، ملوثين بكل إثم[1] !

وهذا واحد من كتابنا المحدثين في مصر يتحدث عن الإنسان بصراحة فيقول : « يخيل لي أن الشرف والنزاهة وعفة اليد وسائر ما يجري هذا المجرى ، مما لم يركب في طبع الإنسان ولم يفطر عليه ؛ ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الإنسان بطبعه مخلوق غير شريف . والدليل حاضر . وهو هذه الآلاف من الأوامر والنواهي والأقاصيص وما إليها مما يقصد به الحث على هذه الفضائل ومجانبة أضدادها . ولو أن الإنسان كان كذلك بفطرته وكان الأغلب والأعم فيمن تلقى من الناس عفيفاً نزيهاً شريفاً لما احتاج الأمر إلى كل ما في هذه الكتب مما أشرنا إليه »[2] . ويمضي الكاتب النابه في تصوير فساد الطبيعة البشرية ، إلى أن يقول في سخرية لاذعة : « والناس في العادة أكثر ولعا بالكلام على فساد ذمم سواهم . وكثيراً ما يخيل لي إذ أحادث واحداً من سواد الناس في أمثال هذه الموضوعات أنني وإياه الرجلان الشريفان في هذا الكوكب الحافل بالأنذال ! »[3] .

---

(1) Simone de Beauvoir : « L'Existentialisme et la Sagesse des Nations, » 1948, pp. 17 – 21.

(٢) و (٣) إبراهيم عبد القادر المازني : « قبض الريح » ، المطبعة العصرية من ٢٠٩ ــ ٢١٣

... ولكن الفلاسفة — لحسن الحظ — لم يقنعوا بهذه الصورة القاتمة للإنسان ، بل هم قد حاولوا أيضاً أن يكشفوا لنا عن الواجهة الأخرى للعملة ! ومن هنا فقد قال البعض بأن الإنسان مخلوق خالق ، وقال آخرون بأنه وتر مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى ، وقال غيرهم بأنه حارس الوجود إلخ . وحتى بسكال الذى أسرف فى وصف شقاء الإنسان نراه يعود فيقول : « إن عظمة الإنسان لتبدو بكل جلالها فى كونه يعلم أنه شقى . إن الشجرة لا تدرك ذاتها بوصفها شقية . وإذا كان من الشقاء أن يعرف المرء أنه شقى ، فإنه لمن العظمة أن يدرك المرء ذاته بوصفه كذلك »[1] . ويخشى بسكال أن يقع فى ظننا أنه ينتقص من قدر الإنسان ويهبط به إلى مستوى الحيوان ، فنراه يقول فى موضع آخر :

« إنه لمن الخطورة بمكان أن نبالغ فى إظهار الإنسان على أنه مساو للبهائم ، دون أن نكشف له فى الوقت نفسه عن مناحى عظمته ... »[2] ثم لا يلبث بسكال أن يؤكد ما فى الوجود البشرى من متناقضات ، فيقول متحدثا عن الإنسان : « إن تاه عجبا وأطرى نفسه انتقصت من قدره وحططت من شأنه ، وإن حط من قدر نفسه أطريته وأثنيت عليه . وهكذا أظل أناقضه على الدوام ، حتى يدرك أنه مخلوق شاذ غريب الخلقة **monstre** لا سبيل إلى فهمه »[3] .

وإنه لكذلك يا بسكال ! فما كان الإنسان مشكلة إلا لأنه يجمع الشتيتين ، ويؤلف بين الضدين ، ويحمل بين جنباته الجنة والنار ؟ إنه كما قال برديف « ابن الله ، ووليد العدم ، وربيب الحرية ! » إنه الحيوان الوحيد الذى يتمتع بنعمة العقل ، ولكنه أيضا الحيوان الوحيد الذى لا يفتأ يتطلب المحال وينشد اللامعقول ! إنه المخلوق الهجين الذى يمتزج فيه النور والدم ، الشعاع والطين ، الطهارة والرجس ، الأمل واليأس ! إنه الموجود الذى يعيش فى الزمان ولا يفتأ يحن إلى الأبدية ، الموجود الذى لا يكف عن التحسر على الماضى ، والتطلع نحو المستقبل ، دون أن يكون فى وسعه يوما أن يقنع بالحاضر ! إنه المخلوق المختلط الملتبس **Créature ambigue** الذى لا سبيل إلى تحديد مكانه أو وصف مكانته أو تعريف طبيعته . ولعل هذا هو ما عناه بعض الوجوديين حينما قالوا : إن الإنسان « مشروع وجود » أكثر مما هو « وجود » .

(1, 2) B. Pascal (**Pensées**) Texte de L. Brunschwicg. N 397 & 4180.

(3) Pascal : (**Pensées**), Texte de L. Brunschwicg, No 420.

فليس الموجود البشرى فى صميمه سوى نزوع وشروع ، شهوة ورغبة ، ميل وفعل ، وهو لهذا لا يمكن أن يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته ، أو هو لا بد من أن يجد نفسه أعجز ما يكون عن أن يظل قابعا فى ذاته ، لأننا (كما قال فاليرى) « محبوسون خارج ذواتنا » ! ... وربما كان سر الموجود البشرى أنه كائن دائما حيث لا يوجد ، أكثر مما هو كائن حيث يوجد !(١) .

ولكننا ما نكاد نتحدث عن « مشكلة الإنسان » حتى يدهنا خصوم الفلسفة بقولهم : « إن كل تلك الأسئلة التى تثيرونها حول طبيعة الإنسان ومعنى وجوده وغاية مصيره إنما هى أسئلة تافهة يثيرها قوم لم يعد لوجودهم أدنى فائدة » . ويستطرد خصوم الفلسفة فيقولون إن كل تلك المشكلات العقيمة التى يثيرها الفلاسفة حول وجود الإنسان وماهيته إن هى إلا محاولات يائسة يبذلها قوم فقدوا كل صلة بالواقع ! وليس أدل على ذلك ــ فيما يزعم هؤلاء ــ من أن الوجوديين (والوجوديون هم من بين الفلاسفة المعاصرين أكثرهم اهتماما بمشكلة الإنسان) قد انصرفوا عن دراسة الكون ، وتنكروا لكل قانون علمى مكتفين بدراسة الإنسان ووصف حريته والتحسر على مصيره ! ويمضى أحد النقاد إلى حد أبعد من ذلك فى نقد الوجوديين فيقول : « إنهم يذكرون المرء بتلك الكلاب الحالمة التى تقوم فيها فجأة ــ بينما هى فى حالة عدو وقفز فردى ــ رغبة عارمة فى أن تجرى وراء طرف ذنبها » .

ولكن إذا كان فى استطاعة الكلب أن يعيش دون أن يعدو خلف ذنبه ، فإن الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون أن يعدو وراء ذاته ! وليس الوجوديون هم الذين ابتدعوا مشكلة الإنسان بما فيها من قلق وجزع ولهفة وحصر نفسى ، وإنما ابتدعها الإنسان نفسه حين أدرك أن وجوده مخاطرة ، وحين فطن إلى أن حياته معركة ليست خاسرة أو كاسبة منذ البداية ، وإنما لا بد فيها من الصراع والمجاهدة لحظة بعد أخرى . وعبثا يحاول خصوم الفلسفة أن يلغوا مشكلة الإنسان لحساب الكون أو العلم ، فإن الإنسان هو الذى يصنع العلم ، والكون نفسه إنما يصبح كوناحين تنظمه الذات التى تدركه . وسواء أكان تساؤل الإنسان عن الإنسان صريحا أم ضمنيا ، شعوريا أم لا شعوريا ، فإنه فى كلتا الحالتين لا بد من أن يثور فى نفس ذلك الموجود الذى لا يملك سوى أن يضع

(L. Lavelle : « La Conscience de Soi », Grasset, Paris, 1933. Nouvelle Edition, p. 19.

وجوده موضع التساؤل . ومعنى هذا أن « القلق » ليس شيئا دخيلا على الإنسان ، وإنما هو كامن في صميم النسيج البشرى . وقد ربط برجسون بين هذا « القلق » وبين الشعور الإنسانى بالديمومة La durée فقال : « إن الإنسان هو الحيوان الوحيد لذى يبدو فعله غير مضمون ، والذى يتردد ويتحسس ويتعثر ، والذى يضع مشروعات يقترن بها أمل النجاح وخشية الفشل . والإنسان أيضا هو الحيوان الوحيد الذى يشعر بأنه معرض للمرض ، والحيوان الوحيد الذى يعرف كذلك أنه لا محالة ذائق الموت ... أما النبات والحيوان فإنهما على الرغم من كل ما يتعرضان له من صدف ، يظلان مستندين إلى اللحظة التى تمر وكأنما هي الأبدية بعينها »[1] وإذن فإن القلق البشرى إنما هو الدليل القاطع على أن الإنسان يعلم حق العلم أنه مشكلة ، ويعرف في الوقت نفسه أنه لن تكون لتلك المشكلة كلمة أخيرة أو نهاية حاسمة ! حقا إن هنالك « الموت » ولكن الإنسان يرى أمامه دائما معركة مستمرة لا نهاية لها ، كما أن التجربة سرعان ما تدله على أنه ليس فى الحياة الدنيا « حكم نهائى » Jugement dernier ، فليس بدعا أن تبدو له التجارب البشرية بمظهر أحكام قابلة للاستئناف باستمرار !

ولكن خصوم الفلسفة يعودون إلى الاعتراض فيقولون إننا حتى إذا سلمنا معكم بضرورة وضع هذه المشكلة ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى القول بأن الفلاسفة يسيئون وضع « المشكلة البشرية » حين يتحدثون عن « الإنسان » (بألف لام التعريف) . إننا نعرف هيرودوت ، وصولون ، وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، والإسكندر الأكبر ، وصلاح الدين الأيوبى ، وشرلمان ، ونابليون ، وجلادستون ، وباستور ، وكليمنصو ، وهكسلى ، وولسون وغير هؤلاء ، ولكننا لا نعرف « الإنسان » !

إن هناك « أناسا » ، وأما « الإنسان » فهو مفهوم مجرد لا وجود له ، كما أن هناك « مرضى » وليس هناك « مرض » ، أو كما أن هناك « مجرمين » وليس هناك « جريمة » ! . ويشرح خصوم الفلسفة مقصدهم ، فيقولون لنا : إنكم يا معشر الفلاسفة تفترضون أن الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان ، وبالتالى فإنكم تنظرون نظرة عقلية إلى مفهوم « الإنسان - بوجه عام ، فى حين أنه ليس ثمة « إنسان فى

(1) H. Bergson : « Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. » Paris, P. U. F., 1948, pp. 215 – 216.

ذاته « homme en soi » ، بل إن لكل عصر ، وكل مجتمع طريقته فى تصور الإنسان ، وأسلوبه في الحكم عليه . وتبعا لذلك فإن كل عصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت مفهوم « الإنسان » إنسان هذا العصر وهذه الجماعة . وإذا كان من الحق أن اليونانى — قديما — لم يكن يقيم للبربرى أى وزن ، فإن من الحق أيضا أن الرجل الأوربى — اليوم — إنما يعتقد أن « الإنسان » هو على وجه التحديد « إنسان هذا المجتمع الغربى المسيحى » .

ولكن أليس ثمة سمات مشتركة يمكن أن نتلمسها فيما وراء تلك الفروق الحضارية والعنصرية والجنسية والإنتوجرافية والجغرافية والاجتماعية التى تفصل بين بنى البشر ؟ أليس هناك مقومات أساسية تدخل فى تكوين الإنسان بوصفه كائنا ناطقا يحيا فى العالم ويسعى جاهدا فى سبيل توجيه نفسه وتحقيق مصيره ؟ أليس ثمة « مواقف بشرية » أصيلة نلتقى بها لدى ذلك « الموجود الطبيعى » الذى قال عنه ماركس إنه « موجود طبيعى إنسانى » ؟ حقا إن الإنسان قد وجد نفسه مضطرا — فى كل عصر — إلى أن يعيد وصف ذاته وتحديد ماهيته ، وهو لازال حتى اليوم يعرف نفسه كل آونة ؛ ولكن أليس فى الإمكان أن نرسم صورة تخطيطية إجمالية لذلك الموجود الزئبقى الذى يفلت من كل تحديد ؟ إننا نعرف أن الإنسان لا يعرف ، أنه « وجود » وليس موضوعا ، ولكننا لا نجد غضاضة فى أن نصف « من الداخل » هذا الأسلوب البشرى فى الكينونة . وربما كان من بعض أفضال المنهج الظاهرى (الفنومنولوجى) على الفلسفة ، أنه علمنا كيف نستطيع أن نصف ظواهر الشعور البشرى باعتبارها « وجدانا حيا » يعيشه الموجود الإنسانى . وسنرى عن هذا الطريق كيف يتسنى للفيلسوف أن يفهم « الإنسان » بوصفه موجود الممكنات ، موجود التناهى الذى يتميز بعدم الاكتمال ، موجود الزمان الذى يتسم بطابع العرضية واللاضرورة ، موجود الفناء الذى يجد نفسه معرضا باستمرار للتغير والصدفة والموت !

وهنا قد يعترض البعض بقوله : أليس من المجازفة أن يحاول الفيلسوف وصف « الإنسان » وهو الموجود المتناقض الذى ينكر باستمرار ما يصرح به ويصرح لنا بما ينكره ؟ إن عملا فلسفيا أو فنيا لم يستطع حتى اليوم أن يصور لنا تلك الأعماق التى يستطيع هذا الموجود أن يغوص فيها ، أو تلك الآفاق التى قد يكون فى وسعه أن يرقى إليها ، فكيف تريدون أن ترسموا لنا صورة لهذا الموجود الفريد ؟ أو تعتقدون أن الإنسان

نفسه سوف يستطيع أن يتعرف على شخصيته فى هذه الصورة الفلسفية مهما كان من براعتها ؟ أليس من الحكمة أن يلوذ الفيلسوف بالصمت حينما يكون عليه أن يلج أعتاب السر البشرى ؟ إذن فما أحراكم بأن تستبدلوا بسؤالكم « ما هو الإنسان ؟ » ، سؤالا آخر تصوغونه على النحو التالى : « ما الذى يستطيعه الإنسان ؟ » أو « ما الذى يجسر على تحقيقه الإنسان ؟ » .

حسنا ؛ ولكن كيف يتسنى لنا أن نسبر غور الإمكانيات البشرية ، إن لم نقف أولا على مقومات الموجود البشرى ، وطبيعة استعداداته ، وحقيقة غاياته ، وطريقة استجاباته ، وأسلوب حياته .. إلخ .. إن الذين يرفضون التساؤل عن ماهية الإنسان إنما هم أولئك الذين يرفضون أصلا فكرة « الطبيعة البشرية » ، بدعوى أن الموجود البشرى يخلق نفسه بنفسه ، ويخاطر فى هذا السبيل بكل شىء ، ويعلو على نفسه دائما أبدا ، ويبدع معاييره ابتداء من ذاته ، ولا يستند فى أفعاله الحرة إلى أية دعامة طبيعية أو فطرية .

ولكننا حتى إذا قلنا مع الوجوديين الفرنسيين من أمثال سارتر وسيمون دى بوفوار بأن « الإنسان إن هو إلا عملية مفارقة مستمرة للذات ، وارتباط بالعالم ، واتجاه نحو « الآخر » ، وتجاوز للحاضر نحو مستقبل « لا يحده الموت نفسه » ، فإن هذا لن يضطرنا بالضرورة إلى أن ننكر على الإنسان كل ماهية .

والواقع أن الاعتراف بما للإمكانيات البشرية من سعة لا يستلزم حتما أن ننفى عن الإنسان كل طبيعة ولو كان كل إنسان إن هو إلا ما يصنع من نفسه ، وما يصنع من نفسه فحسب ، لما كان ثمة إنسانية ، ولما كان ثمة تاريخ ، ولما كان ثمة تراث بشرى ، ولما كانت هناك أية رابطة جماعية بين البشر[1] .

ولكن الإنسانية — لحسن الحظ — لم تفقد يوما الإيمان بوحدة النوع البشرى ولم تعدم بين الفلاسفة من ينادى بوجود « طبيعة بشرية » تعلو على فوارق الحضارات والأجناس والسلالات والطبقات والطوائف ... إلخ . ولسنا نزعم أن ثمة « طرازاً » أوليا قد فرض على بنى البشر جميعا ، فإننا لنعلم أن الشخصية البشرية هى بطبيعتها ما لا يتكرر مرتين ، لأن كل إنسان منا هو نسيج وحده ، وإنما كل ما نحرص على تقريره هو أن الحرية البشرية لا تخلق ابتداء من العدم ، وإنما هى تفترض دائما مجموعة

---

(1) Cf. E. Mounier : « Le Personnalisme. », P. U. F., Paris 1950, P. 47 – 48.

من « البنايات الأصلية » التي هي داخلة في صميم التكوين البشري . وحتى أولٰئك الذين يزعمون أن ليس للإنسان من ماهية ، نراهم يعودون فيتحدثون عن بعض المواقف البشرية (كالوجود في العالم ، والوجود مع الآخرين ، والمفارقة أو التعالي Transcendance) باعتبارها جميعا من مقومات الوجود الإنساني أو من خصائص « الأسلوب البشري » في الكينونة . وربما كان الأصل في ثورة الوجوديين على فكرة « الطبيعة البشرية » هو حرصهم على انتزاع الوجود البشري من براثن « الموضوعية المتطرفة » التي تجعل منه مجرد حقيقة جامدة أو مجرد حقيقة متحجرة . وحينما يقول الوجوديون إنه ليس ثمة ماهية بشرية ، فإنهم يعنون بذلك أن الذات ليست موضوعاً كباقي الموضوعات ، وإنما هي حرية تختار نفسها بنفسها . فليست « الذاتية » عند الوجودية سوى « الحرية » ، والحرية لا يمكن أن تكون موضوعاً . وهكذا ينتهي الوجوديون إلى القول بأنه ليس للموجود البشري أية دعائم بيولوجية أو تاريخية يستند إليها فعله ، مادامت تلقائية الشعور الفردي هي وحدها التي تلزمه !

وعلى العكس من ذلك . نجد أن بعض المفكرين المحدثين (من وضعيين وطبيعيين وماديين وغيرهم) يحاولون أن يفسروا الإنسان بما كانه ، فيقولون إن الطبيعة البشرية إنما تنكشف على حقيقتها في صورتها البدائية ، لا في صورتها المترقية ، أعني بالرجوع إلى علم النفس الحيواني الذي يميط اللثام عن الكثير من خبايا السلوك البشري على نحو ما تتجلى في المملكة الحيوانية . ولو أننا رجعنا إلى سلوك القردة العليا مثلا (فيما يقول هؤلاء العلماء) ، لاستطعنا أن نتحقق من أن « القردة هي موجودات بشرية ، ولكنها لا تحمل أقنعة » ! ولما كانت ظروف الحياة البشرية قد اضطرت الناس إلى أن يغطوا دوافعهم الطبيعية بطبقات سميكة من الخداع والرياء ، والاحتيال ، فقد يكون من الأفضل لعالم النفس أن يرجع إلى السلوك الحيواني حتى يفهم على ضوئه حقيقة البواعث الإنسانية . وتبعا لذلك فإننا « إذا أردنا أن نعرف كيف نسلك ، دون الخروج على ما تقتضي به سنة الطبيعة ، وإذا أردنا أن نعرف ما هو صالح لغرائزنا ، فليس علينا سوى أن ندرس القردة » ! وهكذا ينتهي هؤلاء العلماء إلى القول بأن مفتاح السلوك البشري إنما هو علم النفس الحيواني ، وبالتالي « فإن الإنسان هو ما قد كانه » (Man is what he was)[1]

(1) Max Otto : « Science and the Moral Life », A Mentor book, N. Y. 1958, Ch. I. (Man), pp. 26 – 29.

ولكن إذا كان من شأن دراسة الماضى أن تلقى الكثير من الأضواء على الحاضر ، فإن هذا لا يستتبعه أن يكون الماضى هو الحاضر ! وقد يكون من المفيد لنا فى كثير من الأحيان أن نعالج المشكلات فى صورة مبسطة ، ولكن هذا التبسيط المنهجى لا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا ما للمشكلة الأصلية من طبيعة معقدة . والواقع أننا مهما حاولنا أن نرد الطبيعة البشرية المعقدة إلى عناصرها الحيوانية البسيطة ، فإننا لن ننجح عن هذا الطريق فى إلغاء سيكولوجية الإنسان بأكملها لحساب سيكولوجية القرد العليا وحدها . ولسنا هنا بمعرض مناقشة القيمة العلمية المنهجية لنتائج « علم النفس الحيوانى » ، وإنما حسبنا أن نقول إن ثمة خطأ منهجيا جسيما فى « إسقاط » بواعث السلوك البشرى على ما يقوم به الحيوان أحيانا من تصرفات . وعبثا يحاول البعض أن يقارن الذكاء الحيوانى بالذكاء البشرى ، فإن من المؤكد أن أعلى الحيوانات فى سلم التطور لا تعرف القلق البشرى . ولا تختزن من الصور البصرية والسمعية مثلما يختزن الإنسان ، ولا ترث عن أسلافها تراثا أو « تقليدا » (بمعنى الكلمة) كما يرث البشر ، ولا ترى ما فى الأشياء من جوانب مبكية أو مضحكة كما يرى الناس ، ولا تستطيع أن تضحى فى سبيل مبدأ أو عقيدة كما يفعل بنو البشر ... إلخ وإنا لنخطئ فى كثير من الأحيان حينما نتوهم أننا نستطيع بحق أن نفهم سيكولوجية القردة ، فإنه لم يعد فى وسعنا اليوم ــ حتى ولا عن طريق الخيال ــ أن نرجع القهقرى ؟ فنتخذ فى نظراتنا وأوجاعنا وجهة نظر القردة بما فيها من « بساطة » . وإذن فإن ما يحول بيننا وبين فهم « الإنسان » إنما هو طبيعته المعقدة التى لا ترقى إليها أية عقلية ــ مهما كان من سموها ــ فى المملكة الحيوانية .

ولكن هل يكون معنى هذا أن ننكر ما للتراث الحيوانى من أهمية فى فهم الإنسان ؟ حقا إن « ماهية » أى موجود لا تنحصر فيما قد « كانه » فقط ، وإنما هى تتجلى أيضاً فيما هو كائنه الآن ، وفيما سوف يكون عليه غداً ؛ ولكن ربما كان درس الحياة الأعظم ــ كما قال إمرسون ــ هو أن نؤمن بما تنطق به السنون والقرون ، لا بما تنطق به الدقائق والساعات ! إن ماضى البشرية لم يمت ، فإن الإنسان تاريخ ، والتاريخ تجمع للماضى فى الحاضر ، وضغط للحاضر على المستقبل . وعبثاً يحاول بعض المفكرين أن يسقط من حسابه الدائم البيولوجية والتاريخية للإنسان ، فإن الموجود البشرى الحالى لم ينبثق من العدم ، وإنما هو ثمرة لجهود متواصلة قام بها الإنسان منذ فجر الخليقة .

والواقع أن العالم البشرى على نحو ما نراه اليوم بأعيننا إنما يحمل ذكرى سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وكنت وموزار وباخ وشكسبير وجيتة وبودلير ومونيه وبرجسون وبرست وغير هؤلاء .. فليس عظماء الإنسانية بموتى تحتضنهم أضرحة أو متاحف ، وإنما هم شواهد حية ترسم أمامنا الطريق الذى سلكته الإنسانية فى سبيل تحررها ابتداء من عهود الحيوانية السحيقة حتى يومنا هذا .

إن الإنسان ماض يستند إليه . ولكنه أيضاً مستقبل ينعطف نحوه . فما نسميه بطبيعة الإنسان إنما يتضمن أيضاً — بمعنى ما من المعانى — ما سوف يكونه الإنسان . ولو أن أرسطو قدم لنا وصفاً شاملا للبشرية على نحو ما كانت فى عصره ، لما جاءت هذه الصورة مكافئة لإنسان اليوم ؛ فإنه لمن المؤكد أن البشرية قد حققت من بعده ما لم يكن فى استطاعته أن يحلم به . ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن القدرة الضرورية لتحقيق كل ما حققته الإنسانية من بعد أرسطو ، كانت موجودة أيضاً حتى فى عصر أرسطو . ومعنى هذا أن « الإنسان » هو دائما أكثر مما يوحى به ماضيه أو مما ينطق به حاضره . ولعل هذا هو ما عناه أحد الفلاسفة حينما قال « إننا لو نظرنا إلى تاريخ الإنسان لوجدنا أن الإنسان قد كان (بوجه ما من الوجوه) ما كان عليه أن يكونه من بعد » !

إن الإنسان ليس ما قد كانه أو ما هو كائنه فحسب ، وإنما هو أيضاً ما سوف يكونه . ولئن كنا لا نستطيع بطبيعة الحال أن نتنبأ بمستقبل الإنسان ، أو أن نرسم صورة صادقة لما ستكون عليه حاجاته وإمكانياته وقدراته ، إلا أننا نعلم أن هذا الإنسان هو « نحن » أنفسنا بمعنى ما من المعانى ، فإن المثل الأعلى ليس خارجياً متعاليا على التاريخ ، إنما هو مستخرج من الماضى بوصفه مكملا ومحققاً له ... إن إنسان المستقبل هو أملنا ورجاؤنا ، ولكنه أيضا ثمرة جهودنا ونتاج عرقنا . وليس فى استطاعة أحد أن يزعم بأن المستقبل مضمون حتما ، فإن المعركة ليست كسباً أكيدا ، بل هى مخاطرة وجودية قد يكون من الممكن أن يفقد فيها البشر كل شىء ! ... إن مشكلة الإنسان لهى دراما كبرى هيهات لأى فيلسوف أن يتنبأ بنهايتها ! وليس طريق « الإنسانية » طريقا ملكيا تحفه الورود ، وإنما هو طريق وعر شائك ، ملئ بالعوائق والصعوبات . ولكنه طريق لن يتقدم فيه الإنسان إلا ومعه الإنسانية بأكملها .. إنه طريق الحرية ، ولن تكون « حراً » إلا إذا عشت فى عالم تزدهر فيه من حولك حريات الآخرين !

الباب الأول

أبعاد الإنسان

الفصل الأول

الداخل

١ ــ الداخل Le dedans ، والخارج Le dehors ، والفوق Le dessus : تلك هى أبعاد الإنسان الثلاثة ، على نحو ما تصورها لاشلييه . ولاشك عندنا فى أن كلمة « أبعاد » ليست بالاصطلاح الموفق . فإنها تحمل من معانى « الملكية » ما قد لا يلائم الموجود البشرى فى مرونته وتفتحه ونشاطه الحر ، ولكنها مع ذلك قد تقرب إلى أذهاننا الحركات الأساسية التى يقوم بها ذلك الموجود فى تحقيقه لذاته ... ويشبه لاشلييه الحياة البشرية بشجرة السنديان الكبيرة ، فيقول : إنه كما أن لهذه الشجرة جذوراً متأصلة فى أعماق التربة تستمد منها الغذاء الحى الكامن فى الأرض ، وساقاً ضخمة تنقل هذا الغذاء إلى أعلى حيث النور والهواء ، فكذلك للموجود البشرى حياة شخصية باطنية تستمد منها حياته الخارجية كل ما هى فى حاجة إليه من غذاء ؛ وهذه الحياة الخارجية بدورها مرتبطة بالحياة العليا التى لا بد لها من أن تتفتح فيها وتؤتى ثمارها . ولو أننا فصلنا الواحدة منها عن الأخريين ، أو الواحدة عن الأخرى ، لما قامت للحياة البشرية عندئذ أية قائمة ، لأنها فى هذه الحالة سرعان ما تجف وتذبل ، لكى لا تلبث أن تتلف وتفنى . أما إذا أعدنا إلى تلك المجالات الثلاثة استمرارها وانتظامها ، فهنالك لا بد من أن تجرى الحياة حارة دافقة فى عروق الموجود البشرى ، وبالتالى فإنه لا بد من أن ينعم الإنسان بالتوافق والاتزان(١) .

فإذا ما نظرنا الآن إلى البعد الأول من أبعاد الإنسان ، ألا وهو البعد الداخلى ، وجدنا أن الموجود البشرى هو الحيوان الوحيد الذى يملك هيكلا ، أو محراباً ، أو « قدس أقداس » ! حقا إن هذا الموجود ــ مثله كمثل باقى الموجودات ــ لا بد أن يحيا فى

---

(1) Cf. J. Chevalier : « La Vie Morale et L' Au - delà » Paris Flammarion, 1938, p. 108.

وانظر أيضا كتابنا « مشكلة الحرية » مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٥٨ ص ٢٤٥ .

العالم ، ولكنه يستطيع أيضاً أن يرتد إلى قوقعته ، لكى يحيا في عالمه الصغير . إنه إنسان ؛ والإنسان « ذاتية » ، سر ، حياة باطنية ، ذات عميقة ، ثراء داخلي ، عالم أصغر ! ومن هنا فإن معظم لغات البشر تحوى في قاموسها كلمات تعبر عن الوحدة ، والعزلة ، والانطواء ، والتأمل ، والاستنباط ، والتفكير العقلي ، والضمير ، والوعى الفردى ... إلخ . ومهما كان أمر انشغال الإنسان بالعالم والآخرين ، فإنه لا بد من أن تجئ عليه لحظة يجد نفسه فيها في « حوار مع نفسه » . وإذا كنا نقول إن الإنسان « شخص » ، وليس مجرد « فرد » ، فذلك لأنه يملك حياة « باطنية » تحول بينه وبين الاستغراق في المجموع إلى أقصى حد .

إن الإنسان ليستطيع أن « يحيا » على نحو ما « توجد » الأشياء ، فما عليه سوى أن يترك نفسه نهبا للقوى الخارجية ؛ ولكن لما كان الموجود البشرى ليس بشيء ، فإن مثل هذه الحياة لا بد من أن تبدو له بمظهر التنازل عن إنسانيته ! ومعنى هذا أن الإنسان الذى يحيا مستغرقاً في تيارات العالم الخارجي إنما يفقد كل حياة شخصية ، لكى لا يلبث أن يجد نفسه مستبعداً تماماً من ذاته ! وسواء أصبح الإنسان أسيراً لشهواته ، أم لوظيفته ، أم لعاداته ، أم لاتصالاته ، أم للعالم الذى يجد فيه تسليته ، فإنه في كل هذه الحالات إنما يصبح موجوداً مبتذلا مستغرقا بأكمله في غمرة العالم الخارجي . وعلى العكس من ذلك أنه لا قيام للحياة الشخصية لدى الإنسان إلا حينما يصبح في وسعه أن يقطع صلته — إلى حين — بالبيئة الخارجية ، لكى يجمع شتات نفسه أو يتملك زمام نفسه أو يلتمس لحيواته العديدة مركزاً يلم شعثها ! .

ستقولون إن هذا المخلوق الذى تصفه إنما هو الفيلسوف ، أو الشاعر ، أو الفنان ، أو المتصوف ، ولكنه ليس الإنسان العادى ! إن الفيلسوف هو الذى يقول : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، والشاعر هو الذى ينشد الوحدة لكى يغازل ويداعب ويساجل شيطان شعره . والفنان هو الذى يلتمس في التهرب من الواقع وسيلة يضيف بها إلى الطبيعة عالما من الأحلام والتهاويل يجئ امتدادا لذاته الخصبة العميقة ، والمتصوف هو الذى يقول على لسان كيركجارد : « ما أشبهنى بشجرة صنوبر وحيدة ، منطوية على ذاتها ، متجهة نحو الآفاق العليا ؛ أجل فهأنذا قائم وحدى ، لا ألقى ظلالا ، ولا يعشش فوق أغصانى سوى الحمام البرى » ! ؛ وأما الإنسان العادى ، الإنسان الذى استحال وجوده الذاتى إلى وجود عقل مبتذل ، فإنه لا يملك أية حياة باطنية ،

ولا يستطيع أن يختلى بنفسه لحظة واحدة ، ولا يملك سوى أن يظل محبوساً فى العالم الخارجى ! إنه إنسان مكشوف لا سر له ، مستغرق فى العالم فلا خلاص له منه . وهذا الإنسان هو أنا وأنت ، فنحن فى العادة مشغولون عن أنفسنا بالعالم والناس والمجموع ، ونحن فى الغالب مأخوذون بسحر الملموس والمسموع ! إننا هاربون باستمرار من ذواتنا ، فإن التركز الذهنى يضنينا ، والتأمل الباطنى يشل حركتنا ، ورقابة الضمير ترين على كاهلنا !

ولكننا مع ذلك لا نستطيع دائماً أن نلقى بأنفسنا إلى الخارج فى كل لحظة ! ... أليس الفعل خروجاً من القوقعة ، وتقبلا لكل ما يجئ به الواقع من أحداث ؟ فكيف نحسم أمرنا بهذه السهولة ، وكيف نقطع الجسور فيما وراءنا بهذه السرعة ، وكيف ندعم عالم الممكنات لكى نحقق فعلا واحداً نقتطع به شيئا من ذات أنفسنا ؟ إننا نتطلع دائماً إلى العالم الخارجى ، ولكننا نحب أيضاً الأمان ، ونحن نميل إلى تحقيق ذواتنا ، ولكننا نحرص أيضاً على الطمأنينة ؛ ومن هنا فإننا كثيراً ما نجد أنفسنا — من حيث ندرى أو لا ندرى — مضطرين إلى أن ننطوى على أنفسنا ، وأن نقبع فى شرنقتنا !

٢ — إن الإنسان حيوان أعزل مكشوف مفتوح ، ولكنه لحسن الحظ حيوان يملك نعمة العقل أو الذكاء . وربما كانت الوظيفة الأولى للعقل — كما قال جون ديوى — هى أنه يقينا شر المخاطر ، إذ يسمح لنا بأن نمتحن فى أذهاننا شتى الأفعال الممكنة ، بدلا من أن نجربها فى الواقع نفسه ! فالإنسان موجود يملك قوقعة ، وهذه القوقعة إنما هى العقل نفسه بوصفه ذاتنا فى وضع الخطط وبناء التصميمات ، أعنى أن العقل هو — على حد تعبير ألفرد أدلر نفسه — « وسيلة أمان » أو « أداة طمأنينة » . والواقع أن كل خطة عقلية ، وكل تصميم ذهنى ، وكل تنظيم زمنى ، إن هى إلا أدوات دفاع أو وسائل تحصين نقى بها أنفسنا ضد ما تجئ به الحياة من مفاجآت غير منتظرة . وكثيراً ما نبالغ فى تطلب الأمان والبحث عن الطمأنينة ، فنضع البرامج والخطط ، ونرسم المشروعات والتصميمات ، دون أن نجد فى أنفسنا من الشجاعة ما نستطيع معه أن نقذف ببرامجنا ومشروعاتنا إلى العالم الخارجى ! ولا ريب أن تطلب الأمان وظيفة نفسية هامة ، ولكن التضخم قد يصيب هذه الوظيفة كما يصيب غيرها من

---

(1) Charles Baudouin : « L'Ame et LAction » Collection Action & Pensée, Edition du Mont - Blanc, Genève, P. 140.

الوظائف النفسية الأخرى . وهنا يصبح الإنسان مخلوقا منهجياً موسوساً ، فتراه مثلا يسجل فى مفكرته ـــ منذ بداية العام ـــ كل ما سيفعله فى أيام العطلة الأسبوعية خلال السنة كلها ! وليس البون بشاسع بين مثل هذا الرجل المنهجى ، وبين ذلك الإنسان المريض المصاب بداء الحصار النفسى ، فإن كلا منهما إنما يعانى ضرباً من التضخم فى حرصه على الأمان وتعلقه بالطمأنينة ، وهى تلك الوظيفة التى تختلط فى جانب من جوانبها بالعقل نفسه[1] .

حقاً إن الناس يختلفون فى مدى تطلبهم للأمان وتعلقهم بالطمأنينة ، ولكننا لو استثنينا محبى المخاطرة (من أمثال المرضى المصابين بداء البسيكستينيا Psychasthéniques) ، لوجدنا أن الغالبية العظمى من الناس تهتم بتحصين نفسها ضد ضربات العالم الخارجى . وليس « الانطواء » الذى أسهب يونج فى الحديث عنه سوى مظهر من مظاهر الدفاع عن النفس ضد العالم الخارجى فنحن نعيش فى العالم ، ولكننا نخشى العالم ؛ ونحن محبوسون فى الخارج ، ولكننا نحن دائما إلى دفء الداخل ! ... إن « الداخل » فى نظرنا إنما يعنى الحرارة ، والطمأنينة ، والأمن ، والصدر الحنون ، ومن هنا فإننا إذا كنا نحن إلى « القوقعة » فذلك لأننا نتحرق شوقا إلى صدر الأم ! وهكذا يجئ سحر « الداخل » فيمتزج بالخوف من « الخارج » ، وعندئذ يصبح من العسير على عالم النفس أن يحدد أهمية كل ميل منهما على حدة . ولكن المهم أننا نستشعر ـــ بين الحين والآخر ـــ الحاجة إلى إرخاء الستائر ، والانكماش خلف النافذة ، والاحتماء بدفء الموقد الباطنى ! .

إننا نعرف أن العالم الخارجى إنما يعنى المخاطرة ، والمجازفة ، وإمكانية التعرض للبتر أو التشويه Coupure, mutilation ، ومن هنا فإننا قد نؤثر الاحتماء بقوقعتنا الآمنة ، بدلا من التعرض لأعاصير العالم الخارجى . وقد يجئ الشعور بالنقص فينضاف إلى هذه التعلق الزائد بالأمن ، وعندئذ يكتسب العالم الخارجى فى نظرنا طابع الخطر المحقق أو التشويه المحتمل أو البتر الممكن . ولما كان الخوف من الفعل وما يترتب عليه من مخاطر ، إنما ينطوى فى صميمه على خوف مضمر من « البتر » بأية صورة من صوره ،

(1) Charles Baudouin : « L'Ame et LAction » Collection Action & Pensée, Edition du Mont - Blanc, Genève, P. 140.

فليس بدعا أن يكون أكثر الناس تعلقا بالعالم الداخلى إنما أولٰئك الذين يشعرون بالنقص ويحرصون على الأمن ويتهيبون البتر . وهذا التعلق قد يكتسب طابعاً مرضياً ، كما هو الحال لدى المصابين بداء الانطواء أو مرض الحصار النفسى ، فنرى المريض يسعى جاهدا فى سبيل الحصول على الضمانات الكافية ، وشتى ضروب الوقاية اللازمة ويتخذ فى الوقت نفسه من أساليب الاحتياط والتحرز ما يشبع حاجته الملحة إلى الشعور بالأمن والطمأنينة . وفى هذه الحالات يكون « العالم الخارجى » بالنسبة إلى المريض خطراً محققاً يتهدده كل لحظة ! .

٣ — فهل نقول إن « البعد الداخلى » بالنسبة إلى الإنسان إن هو إلا مظهر من مظاهر النكوص أو التهرب أو الانسلاخ من العالم الخارجى الذى يتهدده ؟ أنقول إن « العودة إلى المركز » (بالنسبة إلى الموجود البشرى) حركة شاذة مضادة لطبيعة الإنسان ، ما دامت هذه الطبيعة فى صميمها « ابتعادا عن المركز » ، وخروجا عن الذات ، واندماجا فى العالم الخارجى ؟ ... الواقع أن الصلة وثيقة بين « الداخل » و « الخارج » ، فإن الإنسان لا يخرج من ذاته إلا لكى لا يلبث أن يعود إليها ، وهو لا يحقق أفعاله فى العالم الخارجى إلا لكى يزيد من خصب حياته الباطنة . ونحن حين نستعمل حريتنا ، فإننا نحقق وجودنا الضمنى فى العالم الواقعى ، وبذلك نوجد رابطة بين الداخل والخارج ، ونحول الإمكانية إلى فعل . ومعنى هذا أن « الفعل » هو الذى يحطم وحدة الذات أو عزلة الأنا ، لأنه ينفذ بها إلى صميم العالم الخارجى ، فيحقق بينها وبين الكون ضربا من الألفة أو التوافق[1] . ولكن « الفعل » لا يكون فعلا ، إلا إذا كان من شأنه أن يرد الذات إلى نفسها وقد اكتسبت عمقا وخصبا وثراء . فنحن لا نفعل لمجرد الخروج من ذواتنا ، أو الانغمار فى دنيا الناس ، أو الارتماء فى أحضان الكون ، وإنما نحن نرمى من وراء « الفعل » إلى زيادة إحساسنا بالوجود ، وتقوية شعورنا بذواتنا . وإذن فليس فى استطاعة الإنسان أن يعيش دائما مشتتا فى الخارج ، مبعثرا بين الأشياء ، بل هو لا بد من أن يعود إلى نفسه بعد الفعل ، لكى يزيد من خصب حياته الباطنة ، ويضاعف من ثراء عالمه الداخلى . وهكذا يتمثل البعد الداخلى للإنسان بوصفه استجماعا لشتات الذات ، وامتلاكا لزمام النفس .

---

(1) Louis Lavelle « De L'Acte », Paris, Aubier, 1946, PP. 366 – 366.

وانظر أيضا كتابنا « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٥٨ ص ٢٤٦

وليس من السهل علينا فى كثير من الأحيان أن نرتد إلى ذواتنا ، ونغلق أبوابنا علينا ، ونقبع فى داخل إنيتنا ، فإن نداءات العالم مغرية ، ومقتضيات الحياة الجمعية كثيرة ، وحاجات البدن لا تحتاج تأخيرا ، وليس أشق علينا فى العادة من أن نقول كلمة « لا » للعالم الخارجى ، فإن الخروج من الذات أيسر من العودة إليها والانغمار فى دنيا الناس أسهل من الهبوط إلى أعماق الذات ، والارتماء فى أحضان الجماعة أرخص من الانفراد بالناس ، ولعل هذا هو ما عناه رلكه حينما قال : إنه « لا بد من قدرة كبيرة ، وقوة عظمى ، لكى يستطيع المرء أن يقبع فى ذاته ، ولا يلتقى بأى مخلوق آخر ما عدا نفسه ساعات طوالا » .. ومن هنا فقد كان الأنبياء والعباقرة ورجال الفكر وغيرهم من عظماء الإنسانية أقدر من غيرهم على احتمال الوحدة ، بينما بقيت « الوحدة » فى نظر السواد الأعظم من الناس شبحا مخيفا ينفرون منه وينأون عنه ويتحايلون على طرده بشتى الوسائل ، وليست التسلية واللهو والعبث والنادى والملعب والمقهى وما إلى ذلك سوى طرق مصطنعة نستعين بها على اجتناب الوحدة والتهرب من الذات والتنصل من صحبة النفس !

ولكننا مع ذلك نشعر بأننا لسنا كتاباً مفتوحاً يقرؤه الآخرون فى سهولة ويسر ، أليس لكل منا « سره » الذى يضن به على الآخرين ، وحياته الدفينة التى هيهات أن ينفذ إليها الغير ؟ حقا إن ثمة أناساً يصح أن نقول عنهم إنهم بأكملهم « فى الخارج » ، ولكن هؤلاء سرعان ما يستوعبون ، ما داموا يستعرضون أنفسهم أمام الناس ! وأما « الشخص الإنسانى » بمعنى الكلمة فهو ذلك الموجود الذى لا يذيع نفسه إلا بقدر ، ولا يستعرض ذاته إلا فيما ندر . إنه قد اختبر عمق « الحياة الباطنية » ، وأدرك تفاهة الانغماس فى حياة المجموع ، فهو لا يريد أن يهبط بنفسه إلى مستوى الوجود المبهم الغفل — Anonyme — الذى ليس فيه سر ، ولا تحفظ ، ولا تباعد ، ولا « بعد داخلى » ! وإذن فليس أبعد عن الحياة الإنسانية الصحيحة من تلك المخلوقات العامية المبتذلة التى لا تكف عن استعراض ذاتها ، والتحدث عن نفسها ، والتدخل فى شئون غيرها ، وإذاعة سرها وأسرار غيرها دون أن يكون فى وسعها يوماً أن تقبع فى ذاتها لكى تسبر غور نفسها . إن هؤلاء هم « الفضوليون » الذين وصفهم هيدجر فقال : إنهم يحيون حياة رخيصة مبتذلة قوامها التشتت الذهنى ، والتوزع العقلى ، والانتقال من

مكان إلى مكان ، دون الوجود فى أى مكان(١) .

وأما حينما تدرك الذات البشرية أن فى أعماقها « لا نهاية باطنية » هيهات أن يحدها أى تعبير خارجي ، فهنالك تكتسب علاقاتها بالآخرين طابع التحفظ والتباعد واحترام أسرار الغير ، فلا يكون ثمة فضول ولا ثرثرة ولا تدخل فى شئون الغير ، بل يكون لكل سره وحياته الخاصة وقدس أقداسه ، وربما كان فى وسعنا أن نفهم الشعور بالحياء pudeur على ضوء ما تقدم فنقول : إن الشخص الحيى إنما يعلن بحيائه أنه ليس مجرد موضوع ينكشف للآخرين بتمامه وكأنما هو مجرد خطاب مفتوح ، إن لسان حال الشخص الحيى إنما يقول : « إننى أكثر بكثير من كل ما يبديه جسمى ، أو ما يراه منى الآخرون » ! ومعنى هذا أن شتى تعبيراتى الخارجية لا تستوعب وجودى بأكمله ، لأن « خارجى » لا يمكن بحال أن يكافئ « باطنى » ، فأنا شيء أكثر مما تنطق به حركاتى وأفعالى ومشاعرى ومظاهرى ، لأنها جميعا تحدنى وتخوننى ! إننى لست ألعوبة فى يد الطبيعة ، أو فى يد الآخرين ، بل أنا حرية تحدد مصيرها فى أعماق وجودها الباطنى الدفين . وليس الجزع من « العرى » nudite سوى احترام لقدسية الذات بوصفها شيئا أكثر مما تراه أعين الناس(٢) .

٤ ـــ ولكن ألا تميل حضارتنا الراهنة إلى اعتبار الفرد مجرد حزمة من الوظائف ؟ ألسنا نلاحظ فى عصر الآلة أن الإنسان قد أصبح (فى نظر نفسه وفى نظر الآخرين) مجرد « ظاهرة خارجية » يمكن قياسها ومعاينتها وإصلاحها والتحكم فى سيرها ؟ فكيف يكون للبعد الداخلى أى وزن بالنسبة إلى الإنسان الحديث ، مادام المجتمع قد أصبح ينظر إلى الفرد بوصفه مجموعة من الوظائف الحيوية والنفسية والاجتماعية ... إلخ ؟ إن جبريل مارسل ليصف لنا هذا الداء الذى ابتلى به إنسان العصر الحديث فيقول : « إننى كثيراً ما أتساءل فى شيء من القلق ماذا عسى أن تكون حياة عامل المترو (مثلا) ! ذلك الإنسان الذى تنحصر كل مهمته فى التأشير على تذاكر الجمهور أو فتح الأبواب أمام الداخلين والخارجين ! إننا يجب أن نعترف بأن كل ما فى حياة هذا

---

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف، ١٩٥٦، الفصل الخامس، فلسفة هيدجر ، ص ٩٥ .

(2) E., Mounier : « Le Personnalisme », P. U. F., Paris, 1950, pp. 53 – 24.

الرجل ، وكل ما يوجد من حوله ، إنما يتضافر على إحداث ضرب من التطابق بين هذا الإنسان وبين « وظائفه » . ولست أقصد بهذه الكلمة مجرد الإشارة إلى وظيفته بوصفه عاملا ، أو عضو نقابة ، أو ناخبا ، وإنما أنا أشير أيضا بهذه الكلمة إلى وظائفه الحيوية »[1] . ويمضى جبريل مارسل فى حديثه عن هذه النزعة الآلية التى كادت تطمس معالم الحياة الروحية للإنسان ، فيقول إن كل ما أصبح يعنينا الآن إنما هو أن نضع جداول لتنظيم أوقاتنا ، فنحدد كمية من الساعات لكل وظيفة من الوظائف الحيوية (كالنوم ، والفراغ ، والتسلية ، والاتصال الجنسى ... إلخ) وحتى الموت نفسه نراه قد أصبح فى نظر أصحاب هذه النزعة الموضوعية الوظيفية مجرد « استهلاك أو عدم صلاحية للاستعمال » وكأن الشخص الذى يموت إن هو إلا ترس فاسد أو عجلة متعطلة لا يرجى لها صلاح ![1]

ولكن هل يكون معنى هذا أن الآلة قد غيرت من طبيعة الإنسان ؟ أو هل نفهم من هذه النظرة الوظيفية إلى الإنسان أنه لم تعد للبعد الداخلى أية أهمية بالنسبة إلى الموجود البشرى الحديث ؟ ... يخيل إلينا أن جبريل مارسل قد جانب الصواب حينما قال إن عامل المترو الذى يقف على باب الدخول إن هو إلا آلة تقوم بوظيفة رتيبة ، فليس له من وجود شخصى يعدو مجموعة الوظائف التى يقوم بها ! إن هذا العامل — مثله فى ذلك كمثل الفيلسوف الذى يتساءل عنه — إنما يفكر فى أسرته ، ومشكلاته الخاصة ، ومتاعبه الشخصية ، وما مر به من أحداث ، وما اطلع عليه من أنباء ، وما يعتزم القيام به من مشروعات[2] . إلخ . إنه « إنسان » ، والإنسان لا يستطيع أن يعيش دون أن يفكر ، دون أن يرتد إلى ذاته ، وهو لا يستطيع أن يرتد إلى ذاته دون أن ينفصل (ولو إلى حين) عن العالم الخارجى الذى يستوعبه !

حقا إن الإنسان العادى يكاد يكون أسيراً للعالم الخارجى ، فإنه فى معظم الأحيان حبيس الظروف ، ولكن التفكير (أو التأمل) كثيراً ما يضطره إلى العمل على التحرر من سجن الأشياء ! وحين يفكر فى أى ظرف من الظروف ، فإنه سرعان ما يتخطى هذا الظرف ويعلو عليه ، وبالتالى فإنه عندئذ لا بد من أن يجد نفسه بمنأى تماما عن الموقف

---

(1) Gabriel Marcel : « **Position et approches concrètes du Mystère Ontologique** .», Vrin, Paris, 1949, PP. 48-49.

(1) Cf. Jean Wahl : « **Traité de Métaphysique** », Paris Payot, 1953 p. 559.

الذى كان يحتبسه . والواقع أنه ليس ثمة سجن لا يستطيع المرء أن يهرب منه بالفكر ، فإن « البعد الداخلي » للإنسان ليس بعداً مكانيا ، وإنما هو بعد روحي يعبر عن عمق الحياة الباطنية للإنسان . وحتى حينما يكون المرء مندمجا في الجماعة ، منغمراً في تيار الحياة الجمعية ، فإنه قد تجيء عليه لحظات يعاني فيها بعمق تجربة « الوحدة في المجتمع » **la solitude en société** ! وليست « الوحدة » مجرد انعزال ، وإنما هي تعبير عن ذلك « البعد الداخلي » الذى نتحرك عبره ، سواء أكنا بمفردنا أم مع الآخرين » .

ولكن حب الوحدة قد لا يسير دائما جنبا إلى جنب مع عمق الحياة الروحية ، لأنه قد لا يكون سوى مجرد عرض من أعراض حب النفس ، وسوء الظن بالناس . وفي هذه الحالة نكون بصدد رجل أناني يجد لذة كبرى في أن يختلي بنفسه ، ويحرص بشتى الطرق على ألا يدع شيئا أو شخصا يحوله عن تأملاته النرجسية ، ويستسلم لذكرياته وأحلامه في عذوبة أو تحسر ! وقد وصف لنا لافل في كتابه « الخطأ النرجسي » تلك الرغبة العارمة التي قد تستولي على الموجود البشرى فتجعله لا يتملى منظراً غير منظره ، ولا يتخير له عاشقا إلاه ! وهنا يصبح الإنسان هو الرائي والمرئى ، العاشق والمعشوق ، الذات والموضوع .. الخ. وهكذا ينطوى نرجس على نفسه ، ويؤلف لنفسه وفي نفسه مجتمعه ، وكأنما هو يريد أن يستشعر قوته في اكتفائه بذاته . ولكنه عندئذ إنما يؤثر صورته على حقيقته ، ويفضل شبح وجوده الحقيقى ، ومن ثم فإنه لا يلبث أن يهوى إلى أعماق اليأس السحيقة ، إذ يجد أنه يعانق موضوعا لا سبيل له إلى امتلاكه ، ويعشق شبحا هيهات له أن يقبض عليه بجمع يديه[1] !

أما الوحدة الحقيقية فهى تلك التى تغنى بها كثير من الفلاسفة والشعراء من أمثال نيتشه ورلكة وكيركجارد وغيرهم . أليس نيتشه هو الذى يقول : « إن كل ما قدر له أن يذيع شيئا جليلا فى يوم من الأيام ، لابد من أن يظل وقتا طويلا مطويا فى داخل صمته . وكل من قدر له أن يشعل البرق يوما ما ، لا بد وأن يظل سحابة لمدة طويلة » ؟ ... وإنه لكذلك يا نيتشه ، فما استطاع أحد يوما أن يحقق شيئا عظيما فى هذا العالم ، إن لم يكن بدأ أولا بالانطواء على نفسه ، والارتماء فى أحضان الوحدة ، حتى يبحث فى قوقعته الصلبة عن بذور نموه الروحى ، وأسرار قوته وعظمته ! حقا إن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين يميلون إلى إنكار وجود « الإنسان الباطن » **L'homme intérieur** ولكن

---

(1) Louis Lavelle : « L'Erreur de Narcisse. » Grasset, 1939, pp. 18-19.

التجربة قد علمتنا أنه لا بد لنا بادئ ذي بدء من أن نلم شعث وجودنا الخفي فنجمع ما لدينا من قوى ، ونحاول أن نزيد من حدة شعورنا بها ، ونعمل على إتمامها وإنضاجها قبل أن نعمد إلى إظهارها في العالم الخارجي . وحينما يجد المرء نفسه وقد خلى بينه وبين نفسه ، لا دعامة خارجية يستند إليها ولا قوة خارجية يعتمد عليها، فهنالك لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى أن يهيب بكل ما لديه من قوى روحية خفية حتى لا يهلك يأسا ! وهكذا تجيء الوحدة — بشرط أن يكون في وسعه استبقاؤها حتى وهو في وسط الجماعة — فتزيد من عظمته وتعلي من شأن رسالته . والواقع أن المرء حينما يكون في وسط الجماعة ، فإنه كثيرا ما يتوهم أنه « يعمل » ، بينما يكون هو في الحقيقة قد اكتفى بالاستسلام للمجتمع ، فحمله تيار الحياة الجمعية فوق أمواجه الصاخبة العاتية .

وأما في لحظات الوحدة ، فإن مجرد التحرر من نداءات العالم الخارجي ، سرعان ما يرتد بالمرء إلى مركز وجوده ، وعندئذ ينبعث من أعماق الموجود مئات من القوى المجهولة المعجزة التي تغير من صفحة العالم أمامه ، وتسمح له بأن يتحقق من مصيره . وهكذا قد يكون في وسعنا أن نقول إن قيمة كل فرد منا إنما تقاس بمدى قدرته على الانطواء على نفسه ، حتى حينما يكون وسط الجماعة ؛ فضلا عن أن احتمال الوحدة يستلزم قدرا كبيرا من « الحمية الباطنية » . ولهذا يقول لافل : « إن كل قوتنا ، وكل غبطتنا ، وكل ثروتنا أيضا ، إنما تنبعث جميعها من الوحدة ، ما دام شيء لا يمكن أن يكون ملكا لنا حقا ، اللهم إلا إذا تبقى لنا حتى بعد أن نكون بمفردنا . » وإن الوحدة لتحكم علينا : فإن البعض ليرى فيها هوة سحيقة ، بينما يرى فيها البعض الآخر ملاذا أمينا ، وهكذا تبدو الوحدة للبعض حالة عميقة سعيدة لا يتمكنون دائما من الحصول عليها ، بينما تبدو للبعض الآخر حالة قاسية أليمة لا يتوصلون مطلقا إلى التخلص منها(١) .

٥ — أما إذا نظرنا إلى « الوحدة » من الناحية الميتافيزيقية ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن الإنسان يولد وحيدا ويموت وحيدا ، وليس لأحد أن يعيش عوضا عنه ، أو أن يموت عوضا عنه ! .. إن الحياة مخاطرة وجودية ، فلابد لكل إنسان من أن يجرب بنفسه ولنفسه . وإذا كان من المستحيل على سواي أن يقوم بهذه التجربة بدلا مني ،

---

(1) Louis Lavelle : « La Conscience de Soi », Grasset, 1933, PP. 168-9.

فذلك لأن ما أجرى عليه تجربتى ، إنما هو ذاتى نفسها ووجودى بأكمله . ومعنى هذا أن ما أضعه موضع الاختبار إنما هو ذاتى أنا ، وذاتى بأسرها ! « وليس للإنسان — كما يقول موريس بلوندل — سوى ذاته ، بدليل أن الحقائق اليقينية إنما هي تلك التى تنبع دائما من صميم الذات ... إن المرء يحيا بمفرده ، ويموت بمفرده وليس للآخرين أى دخل جوهرى في صميم حياته و موته »[1] . فهل نقول إن الوحدة هى الضريبة التي كتب على الموجود الناطق أن يدفعها حتى يكون من حقه أن يحيا ؟ أم هل نقول مع بعض الفلاسفة المعاصرين « إن الانفصال séparation هو من الوعى البشرى بمثابة ماهيته الأصلية ، أو موقفه العادى » ؟[2].

الواقع أن تجربة « الشعور بالذات » لا بد من أن تكشف لنا عن الوحدة الأصلية التى تدمغ بطابعها وجودنا الفردى . فنحن لا ندرك ذواتنا إلا فى عين اللحظة التى تنفصل فيها الموجودات والأشياء ، لكى نكشف « سر الذاتية » ، أعنى تلك « الخلية الخفية » التى تتقضى في داخلها حياتنا . ومعنى هذا بعبارة أخرى أننا لا نستطيع أن نفكر في ذواتنا ، دون أن نجد أنفسنا فرادى وحيدين ، وكثيراً ما يولد فينا هذا الاكتشاف ضرباً من « القلق الميتافيزيقى » ، فنشعر بأنه قد خلى بيننا وبين أنفسنا ، وأنه قد أصبح علينا أن نفصل بين وجودنا بأنفسنا ولأنفسنا . وإنا لنحاول بشتى الطرق أن نخفف من حدة هذا القلق ، أو أن نجد سبيلا نهائياً للقضاء عليه ، ولكننا ما نكاد نواجه مشكلة حيوية هامة حتى يعاودنا الشعور بالوحدة ، والقلق على مصيرنا . والحق أننى حينما أدرك أننى موجود ، فإننى إنما أدرك أننى وحيد ، منفصل ، منعزل ، محصور داخل حدود قد يكون فى وسعى أن أردها إلى الوراء ، ولكنه لن يكون فى وسعى أن أتخطاها وأتغلب عليها نهائيا . وعبثا أكون لى صداقات، وأنوع ما بينى وبين الناس من صلات ، فإننى لا بد من أن أبقى فى صميمى موجوداً خاصا ذاتياً شخصيا مجهولاً من الجميع[3] !

حقا إننا نحيا فى مجتمعنا ، ونحقق ضرباً من « الاتصال » بيننا وبين الآخرين عن طريق اللغة والتعاطف والمواقف المشتركة ، ولكن أحداً لا يمكن أن ينفذ إلى صميم وجودى ، أو يندمج اندماجاً حقيقياً فى باطن ذاتى . وكثيراً ما يصبح شعورى بالوحدة عبئا لا يطاق ، حينما ألقى نظرة على الآخرين من حولى (وهم أولئك الذين يرتبط مصيرى بمصيرهم) ، فأجد أن كل ما يمكنهم أن يقدموه لى لا يكاد يعدو طائفة من العلاقات الخارجية الظاهرية ، والمجاملات اللفظية السطحية ... إلخ . أفلا يحق لى إذن أن أقول إن الناس

(2) Maurice Blondel : « L'Action », t. 11, F. Alcan, Paris, 1937, p. 20.
(2) F. Alquié : « La Nostalgie de L'Etre. », P. U. F. Paris. 1950, p. 103.
(3) L. Lavelle : « Le Mal et La Souffrance. », Plon, Paris, 1940, P. 150.

يمضون بعضهم إلى جوار بعض ، محققين بعض الأفعال ، ناطقين ببعض العبارات ، مستخدمين بعضهم البعض كما يستخدمون الأشياء ، ولكن كلا منهم يظل محتفظا فى أعماق نفسه بسره الدفين الذى لا يبوح به لأحد ؟ ... إن الذات بطبيعتها فردية ؛ وفرديتها هى العلامة المميزة لذلك الموجود الذى يستطيع وحده أن يقول « أنا » (moi-je)

وربما كان من بعض مزايا « الوحدة » أنها تردنا إلى ذواتنا ، فتجعل العالم بأسره يتضاءل فى أعيننا ، أو يتراجع من أمام أنظارنا ، لكى تضعنا وجها لوجه أمام تلك « الفاعلية الباطنية » التى يتوقف علينا — وعلينا وحدنا — أن نمارسها ، والتى لا بد لنا من أن نتحمل كل ما يترتب عليها من مسئولية .

إن كلا منا حينما يكتشف ذاته ، فإنه إنما يكتشف ذاته بوصفه « فردا » متمايزاً عن غيره من الأفراد ، أعنى فرداً يتمتع بوجود خاص ، ولا بد له من أن يعمل على تحقيق ذاته حتى يصبح هذا الوجود ملكا له . وليس فى « العالم الداخلى » ما يعار أو يستعار ، فإنه ليس بين الضمائر أرض مشتركة يمكن أن يكون استعمالها مشاعاً بين الكثيرين . ومهما أمعن بعض المفكرين فى إنكار هذه الوحدة الميتافيزيقية الأصلية ، فإنهم لا بد من أن يجدوا أنفسهم مضطرين إلى الاعتراف بأن لكل منا حياته الخاصة التى تنكشف له فى تجربة ذاتية عميقة هى عين « إنيته » . وربما كانت كل قيمة وجودى إنما تنبعث من كونه وجودى الخاص ؛ بمعنى أن كل فرد هو نسيج وحده ، وأن له وجوده الأصيل الذى لا سبيل إلى تمثله أو فهمه من جانب غيره من الموجودات . ولا يثور فى أنفسنا هذا الشعور الحاد بالوحدة إلا حينما نكون بصدد جانب خفى من جوانب شخصيتنا نجد أنه هيهات لأعز صديق لدينا أن ينفذ إليه ! وهنا تشعر الذات بأن لها محرابها المقدس أو هيكلها الطاهر الذى لا تقوى أية ذات أخرى على التسلل إليه أو الاقتراب منه . وحينما يواجه المحب حبيبه بهذه العبارة الخالدة : « إنك لن تستطيع الآن أن تفهمنى » ، فإنه إنما يعبر عن حقيقة ميتافيزيقية أولية هى استحالة اختراق الذات ! وهنا تجئ تلك الكلمات المشتركة التى نستخدمها عادة فى التعبير عن انفعالاتنا وعواطفنا فتكتسب جرسا مختلفاً ، ويصبح لها وقع مختلف فى نفس كل طرف من الطرفين المتحابين .

والواقع أن كل فرد منا هو بمعنى ما من المعانى مقياس الأشياء ، فإن داء الفردية (سواء أردنا أم لم نرد) هو نقمة ميتافيزيقية لا سبيل لنا إلى علاجها أو التغلب عليها . وعبثا نحاول أن نصهر فرديتنا فى فرديات غيرنا من الأفراد ، فإننا سرعان ما نتحقق من أن لهذه الفردية ماهية لا سبيل إلى إذابتها أو صبها فى قالب غيرها من الفرديات . وليس من شأن المشاركة الحقيقية بين الضمائر أن تقوم على أنقاض فردياتهم الخاصة المتباينة ،

وإنما تقوم مثل هذه المشاركة على احترام معادلاتهم الشخصية . أما حينما نعمد إلى القضاء على الفوارق الفردية ، وطمس معالم الشخصية ، من أجل إقامة ضرب من الاتصال بين الذوات ، فهنالك لا بد من أن يجيء هذا الاتصال سطحيا غفلا لا أثر فيه للمشاركة الحقيقية الفعالة . وكثيراً ما يحز في أنفسنا عجزنا عن قهر الفردية ، وقصورنا عن علاج داء الوحدة ، ولكن من المؤكد أن سحر الشخصية البشرية إنما ينبعث من ذلك « السر » المجهول الذى هيهات للفرد أن يذيعه . وقد يكون « الحياء » هو سياج « السر » الذى يطويه الشخص ، فإن المشاهد فى لحظات التفاهم العميق بين شخصين أن الحياء لا ينقشع ، بل يتزايد حدة[1] .

وإنا لنلتقى فى حياتنا العادية بأشخاص كثيرين نشعر بأن لا أمل لنا فى أن نتواصل معهم ، فندعهم فى سبيل حالهم ، ونقنع بأن تكون كل صلاتنا بهم مجرد صلات خارجية سطحية « كما هو حال المسافر بالقطار حينما يلتقى بغيره من المسافرين » . وأما حينما نتحقق من وجود هوة عميقة بيننا وبين شخص كنا نعتقد أنه يفهمنا ويتجاوب معنا ، فهنالك يثور فى نفوسنا ألم حاد عميق ، إذ نشعر بخيبة أمل شديدة لهذا « التنائى الذى أصبح بديلا من تدانينا ! » . حقا إن الخلاف بيننا قد يقترن ببعض التفاصيل التافهة أو الملاحظات العابرة ، ولكننا نعرف أن قرارة الموجود إنما تنكشف عبر هذه التصرفات البسيطة التى تزيح النقاب عن تقديره الشخصى للقيم . وهكذا تنكص الذات على أعقابها ، بعد أن كانت قاب قوسين أو أدنى من الـ « أنت » Le toi ، وبالتالى فإن « الآخر » سرعان ما يستحيل إلى مجرد « هو » Lui ! ومثل هذه التجربة الأليمة قد تظل شبحا بغيضا يلازم الذات فى كل تجاربها المقبلة ، فيغلق أمامها سبيل المشاركة .

٦ — إن الإنسان — كما قلنا — يعيش بمفرده ، ويموت بمفرده ، ولكنه أيضاً يتألم بمفرده . وربما كانت الصلة وثيقة بين الألم وبين الشعور بالذات ، فإن الواقع أن وجودنا يظل ملتبسا بالوجود الخارجى (أعنى وجود الأشياء) ، إلى أن نتألم ، فنشعر عندئذ بأن وجودنا لم يعد مختلطا فى غمار الأشياء . وإذن فإن « الألم » هو الذى

---

(1) L. Lavelle : « Le Mal et la Souffrance. », Paris, Plon. 1940 P. 155-156.

يكشف لنا عن وجودنا الفردى فى حدة قاسية تتمزق معها الرابطة التى كانت توثقنا بالكون . وآية ذلك أن المرء إنما يشعر بذاته حينما يدفعه الكون بقسوة ، أعنى حينما يدرك لأول مرة أنه بإزاء خصم خارجى هو « الكون » . وهنا يبدى الفارق الكبير بين اللذة والألم ، فإن اللذة بطبيعتها « باسطة » expansif ، فى حين أن الألم من شأنه دائما أن يردنا إلى ذواتنا ، ويحتسبنا فى وجودنا الفردى . ومعنى هذا أن الذات حينما تستشعر اللذة ، فإنها تستسلم لهذا الشعور ، بحيث إنها لتكاد تنسى نفسها وتتخلى عن ذاتها ، فى حين أنها ما تكاد تستشعر الألم حتى تقبع فى ذاتها ، وتنطوى على نفسها . ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن « الألم » وحده هو الذى يتيح لنا الفرصة لأن نعانى « تجربة الوحدة » على حقيقتها .

والملاحظ فى العادة أننا لا نشعر قط بأننا كنا سعداء ، إلا بعد أن تفارقنا تلك السعادة التى كنا غارقين فى غمرتها . وربما كان السبب فى ذلك هو أن السعادة تخلق ضربا من الانسجام بين الذات والعالم الخارجى ، مما يترتب عليه نسيان الذات لنفسها . وأما الألم ، فإنه لا بد من أن يعزلنا على حدة ، لأن الشخص الإنسانى حين يتألم فإنه سرعان ما ينطوى على نفسه ، لكى يتجه بانتباهه واهتمامه نحو تلك النيران الباطنة التى تشتعل فى جوفه ! إننا نتألم فرادى ، لأن الألم « تجربة باطنية » هيهات للآخرين أن يشاركونا فى معاناتها . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان يشعر بوجوده الفردى فى اللحظة التى يتألم فيها بمفرده ! وهذا الوجود الذى ينكشف له عند التألم هو فى الحقيقة وجود « الإنية » باعتبارها ذاتا خاصة فريدة فى نوعها ، منفصلة عن العالم الخارجى الذى يرين عليها ويثقل كاهلها . وهكذا نرى أن الألم إن هو إلا مناسبة لشعور الذات بنفسها ، من حيث هى متأصلة فى أعماق الوجود العام ، حاضرة أمام العالم الخارجى . وهذا الشعور هو الذى يجعلنا نميل إلى « الوحدة » فى اللحظة التى نتألم فيها ، لأننا نشعر عندئذ بانفصالنا عن الكون ، على الرغم من تأصلنا فى أعماق الوجود العام[1] .

والحق أن « الألم » ليس مجرد منبه يشعرنا بكياننا الفردى فى وسط عالم يرين علينا فحسب ، وإنما هو أيضاً حافز قوى يدعونا إلى الوحدة والانفصال . فهذه ذات متفتحة

---

(١) زكريا إبراهيم : « مكانة الألم فى الحياة النفسية » ، « مجلة علم النفس » ، مجلد رقم ٥ عدد ٣ .

تستقبل الآخرين ، وتتجه بكل مشاعرها نحو غيرها من الذوات ، ولكنها على حين فجأة تتلقى ضربة عنيفة من ضربات الشر ، فما هي إلا طرفة عين حتى نراها وقد انسحبت من العالم الخارجي ، لكي تعاني في صمت مرارة الألم وقسوة الوحدة ! وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن الإنسان الذي يتألم يميل دائما إلى الانعزال عن الناس ، لأن من شأن الألم أن يشعره بحدوده ، وأن يحتبسه في الوقت نفسه داخل تلك الحدود . ألا تظهرنا التجربة كل يوم على أن الألم يشل كل انتباهنا ، فلا نجد في أنفسنا أي اهتمام بالناس أو بالعالم الخارجي أو بأي مظهر من مظاهر التسلية ؟ ... إن كلامنا حين يتألم ، فإنه سرعان ما يشعر بأن ألمه فريد في نوعه ، شاذ في حدته ، وكأن ألمه أيضا هو نسيج وحده ، كما أن ذاته هي الأخرى نسيج وحدها ! . « دعوني وحدي ! اتركوني بمفردي ! إن أحداً منكم لا يستطيع أن يتصور إلى أي حد أتألم ! . إن أحداً منكم لا يستطيع أن يقف على طبيعة حزني ! » تلك هي صرخة المتألم ، وهي صرخة تنبعث من أعماق نفس حزينة وحيدة تشعر بأنها في جانب ، والعالم كله في جانب آخر ! وليس أدل على ما بين الألم والوحدة من صلة وثيقة ، من أن الحيوان نفسه قد ينزع إلى الوحدة حينما يتألم . ولكن للوحدة بالنسبة إلى الإنسان قيمة أخلاقية كبرى ، لأنها السبيل إلى حياة باطنة خصبة . وليس يكفي أن نقول إن القدرة على التوحد والقدرة على التألم تسيران في معظم الأحيان جنبا إلى جنب ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن كلا منهما يعد مظهراً هاما من مظاهر الحياة الروحية . وإذا كان كيركجارد (مثلا) قد غالى في تقرير أهمية الألم ، فذلك لأنه قد فطن إلى أن الآلام النفسية التي نعانيها هي التي تخلع على وجودنا الشخصي كل ما له من فردية وأصالة . وعلى كل حال ، فإن الألم كثيرا ما يبرز الجانب الشخصي من وجودنا ، لأنه هو الذي يضطر الذات إلى أن تخلع على حياتها معنى . وإذا كان كثير من الناس ينسبون إلى الألم دوراً هاما في صميم حياتهم ، فذلك لأنهم يشعرون في قرارة نفوسهم بأن الآلام التي عانوها هي التي كونت معظم الجانب الشخصي من وجودهم . ومعنى هذا أن التجارب الأليمة التي يعانيها المرء لا بد من أن تندمج في صميم وجوده ، فتصبح بذلك ثروة باطنة تدخرها الذات للمستقبل ، وتتسلح بها ضد ما يستجد من الهجمات . وهكذا نخلص إلى القول بأن الألم قد لا يصبح شيئا دخيلا نعانيه ونقع تحت تأثيره ، بل هو قد يستحيل إلى أداة فعالة تزيد من خصب حياتنا الروحية ، وتعمل على صقل شخصيتنا ، ولكن

بشرط أن نجعل منه تجربة ذاتية تزيد من عمق حياتنا الباطنية ، وتكون أداة « تربية أخلاقية » لنفوسنا[١] .

* * *

تلك هي أهم مظاهر الحياة الشخصية للإنسان على نحو ما يكشف عنها البعد الأول من أبعاده . فهل نقول إن هذا « البعد الداخلي » هو الذي يعبر وحده — دون سواه — عن ماهية الموجود البشرى ؟ الواقع أننا لو أنعمنا النظرة في الحياة الشخصية للإنسان لوجدنا أنها في صميمها انقباض وانبساط ، تقلص وامتداد ، تركز وإشعاع ، انفصال واتصال ، انطواء على الذات وافتراق عن الذات ... إلخ . فالشخص البشرى « داخل » un dedans هو في حاجة دائما إلى خارج un dehors (إن صح هذا التعبير) . وإذا كان من الحق أننا في العادة محبوسون خارج ذواتنا ، ومن ثم فإنه لا بد للتأمل الباطني من أن يجيء فيحررنا من هذا السجن الخارجي ، سجن الأشياء ؛ فإن من الحق أيضا أنه لا بد لنا من الخروج من أسر الحياة الباطنية ، إذا أردنا المحافظة على هذه الحياة الباطنية نفسها . وقد يستسلم الإنسان لسحر الحياة الشخصية بما فيها من تهاويل نرجسية ولذات روحية وتأملات ذاتية ، فيجد صعوبة كبرى في أن يعاود الاحتكاك بالواقع والاختلاط بالناس والاندماج في العالم الخارجي ، ولكن مثل هذه الحياة الشخصية سرعان ما تكتسب طابعا متحجرا ، فلا يلبث صاحبها أن يقع ضحية لوهم الاستبطان ، ووسواس الضمير ، وهذاء القداسة ! وحين ينسى الإنسان أنه موجود من نور ودم ؛ فإنه قد يحاول أن يغسل يديه من كل شيء ، أو هو قد يتوهم أن ليس له « يدان » على الإطلاق ! ولكننا نخطيء إذ نحتقر الحياة الخارجية ، فبدونها تصبح الحياة الداخلية ضربا من الجنون[٢] ! وليس أيسر على الإنسان أحيانا من أن يسد أذنيه عن سماع نداءات العالم الخارجي ، ولكن ضرورات الفعل الملحة لا بد من أن تضطره — إن عاجلا أو آجلا — إلى أن يقذف بنفسه إلى العالم الخارجي ، لكي يحقق وجوده الضمني في صميم العالم الواقعي . وهنا يجيء « الفعل » فيكون بمثابة همزة وصل بين « الداخل » و « الخارج » ، وإن كان الفعل يقتضي منا دائما أبدا أن نقطع « العقدة الغوردية » ، لأنه يضطرنا إلى أن نبتر شيئا من ذات أنفسنا !

---

(1) L. Lavelle : « Le Mal et la Souffrance », Plon, 1941 P. 116 - 8.

(2) E. Monnier : « Le Personnalisme », P. U. F. Paris, 1950, P. 62.

الفصل الثانى

الخارج

٧ — إذا رجعنا إلى فلسفة كنت النقدية ، فإننا نجدها تحرص على القول بأن الإنسان لا يمكن أن يتعقل ذاته إلا فى علاقته بالأشياء . وإذا حاولنا أن نستخلص من فنومنولوجية هو سرل درسها الرئيسى ، ألفيناها تؤكد أن « الشعور » بطبيعته « موجه » دائما نحو موضوع ، أعنى أن من طبيعة « الذات » أن تنحو دائما نحو « شيء » وإذا عدنا إلى فلسفة هيدجر نستفتيها الرأى فى مشكلة العلاقة بين الإنسان والعالم ، رأيناها تصرح بأن الموجود البشرى ليس بمثابة « ذاتية » مغلقة على نفسها ، بل هو بطبيعته خارج عن ذاته ، كائن فى العالم . وحينما يقرر هيدجر أن الإنسان « موجود فى العالم » ، فإنه لا يجتزئ بتقرير واقعة مشاهدة ، بل هو يزعم أنه يعبر بذلك عن حقيقة أولية يمكن القول بأنها من مقومات الوجود الإنسانى بوصفه موجوداً يبرز من الكون . فليس ثمة « ذات » بمعنى الكلمة ، اللهم إلا إذا كان ثمة علاقة بين « الموجود » البشرى وبين شيء آخر غيره . أما الموجود المنطوى على ذاته ، القابع فى باطن « إنيته » ، فهو فى نظر هيدجر موجود وهمى لا حقيقة له ، أو على الأصح أسطورة خرافية ابتدعها خيال الفلاسفة[1] !

والواقع أننى حينما أقول عن نفسى « إننى موجود » ، فإننى أعنى بطبيعة الحال أننى كائن فى العالم . وكلمة « وجود » Ex-istence (فى اللغات الأجنبية) إنما تشير بحكم اشتقاقها اللغوى إلى ضرب من « الخروج » عن الذات . وقد تبدو قضية « الوجود فى العالم » قضية بديهية لا تحتاج إلى أدنى دليل ، ولكن هيدجر ينبهنا إلى أن

(١) زكريا إبراهيم ، « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، الفصل الخامس ، ص ٨٧-٩٠ .

كثيرا من الفلاسفة المحدثين (وفى مقدمتهم ديكارات نفسه) قد شكوا فى حقيقة وجود العالم الخارجى ، أو هم قد جعلوا من « فكرة العالم » فكرة زائفة ليس لها أدنى مقابل فى الواقع التجريبى . ومن هنا فإن هيدجر حريص على أن يرد إلى « البعد الخارجى » للموجود البشرى كل ما له من أهمية واعتبار ، وذلك بأن يؤكد أولا وقبل كل شىء أن الموجود البشرى بطبيعته مفتوح أمام العالم ، وأنه ليس ثمة موضع بالتالى للقول بأى ضرب من الانفصال بين الإنسان والكون . وبينما نلاحظ لدى ليبنتس (مثلا) أن الذرات الروحية أو الجواهر المفردة لا تملك أبوابا ولا نوافذ ، لأن كلا منها هو بمثابة عالم مغلق قائم بذاته ، نجد لدى هيدجر أن الأفراد أيضاً لا يملكون أبوابا ولا نوافذ ، ولكن لا لأنهم منعزلون أو مغلقون على ذواتهم ، بل لأنهم منذ البداية فى « الخارج » ، فى علاقة مباشرة مع العالم ، وكأنما هم بطبيعتهم موجودات مكشوفة تحيا فى العراء ! وهكذا نرى أن هيدجر يقيم ضرباً من التعارض الجوهرى بين مذهبه ومذهب ليبنتس ، فيقرر أن الذرات خارجة منذ البداية عن ذاتها ، لأنها لا تملك مقراً خاصا تحيا فى داخله بعيداً عن العالم ، أو بمعزل عن الآخرين .. وليس للمفارقة Transcedance من معنى عند هيدجر سوى أنها تشير إلى أن الإنسان هو دائما « خارج ذاته » ، بمعنى أنه « مع » الآخرين و « بالقرب » من الأشياء(١) .

فإذا ما تساءلنا الآن عن دلالة « البعد الخارجى » بالنسبة إلى الإنسان ، وجدنا أن الإنسان قد خلق ليعيش على هذه الأرض ، فهو سواء أراد أم لم يرد ، « ذات مقضى عليها بأن تكون فى هذا العالم » . وليس فى وسع « الذات » البشرية أن تظل محصورة فى دائرة الفكر أو النية أو التصور ، بل لا بد لها من أن تهيب بالإرادة لكى تعبر ذلك الجسر الذى من شأنه أن يقتادها إلى « الموضوع » ومهما كان من أمر ترددنا وتشككنا وارتيابنا ، فإنه لا بد لنا من أن تجئ علينا لحظة نحسم فيها أمرنا ، ونقذف بأنفسنا إلى العالم ، لكى نحقق ذواتنا فى صميم الواقع الخارجى . ولعل هذا هو ما عناه برديف حينما كتب يقول : « إن غاية الحياة الروحية بالنسبة للإنسان إنما تنحصر أولا وقبل كل

---

(1) Jean Wahl : « Existence humaine et Transcendance. », Baconniere, Neuchatel, 1944, P. 13.

شىء فى التحرر من حدوده الخاصة ، والتخلص من حالة الاستغراق فى الذات ، والتغلب على ما لديه من تمركز ذاتى . فلا بد لتحقيق الشخصية من الخروج من الذات »[1] . ومعنى هذا أن « البعد الخارجى » للإنسان إنما يعبر عن تلك العملية الروحية الشاقة التى يقوم بها الموجود البشرى حينما يحاول أن ينتصر على أنانيته وتمركزه الذاتى وانشغاله بنفسه . وليس من السهل فى كثير من الأحيان أن ينتزع الموجود البشرى نفسه من براثن الحياة الباطنية التى تستبقيه داخل قوقعته الآمنة ، فإن علماء النفس ليحدثوننا عن جماعة من المرتابين والشكاك والمترددين يطلقون عليهم اسم « مرضى الفعل » . وليس عيب هؤلاء أنهم لا يحسنون الاستدلال أو البحث العقلى ، بل ربما كان العيب فيهم أنهم يمعنون فى الاستدلال ويغالون فى البحث العقلى ، ومن ثم فإنهم يرفضون حسم براهينهم العقلية باستخلاص ما يترتب عليها من نتائج ، بدعوى أنه ليس ثمة « يقين » خارج دائرة الرياضيات البحتة .

ولكنك لكى تعمل ، فلا بد لك من أن تحزم أمرك وما كانت « الروح الهندسية » بكافية يوما فى الحياة ، فإن بسكال نفسه ، وهو الذى رسم لنا بدقة حدود الروح الهندسية ، يعود فيقول لنا إنه لا بد فى الحياة من المخاطرة أو الرهان : (il faut parier) ولكن الشكاك يريدون أن يكونوا على ثقة تامة ، وبالتالى فإن ما ينشدونه هو الطمأنينة المطلقة مع اليقين القاطع . ولما كان مثل هذا اليقين أمراً محالا ، فإن هؤلاء الشكاك لا يجدون مخرجا من شكهم . وربما كان الحرص على اليقين هو فى صميمه مجرد سعى وراء الطمأنينة . فما ينشده الشكاك إنما هو الطمأنينة ، والطمأنينة بأى ثمن ! ولكن الفعل ينطوى بالضرورة على ضرب من « المخاطرة » وليس لدى هؤلاء من الشجاعة ما يحفزهم على تقبل « المخاطرة » . وهكذا نراهم يحذون حذو الحيوانات الصدفية ، فيؤثرون البقاء فى قواقعهم الصلبة الآمنة ![1] .

ولكن الإنسان ــ كما وصفه موريس بلوندل ــ ذرة صغيرة قد ألقى بها فى وسط خضم زاخر، وهو وإن كان لا يمثل سوى نقطة صغيرة فى محيط الكون، إلا أنه مع

---

(1) N. Berdiaeff : « Esprit et Réalité », Aubier, Paris, 1943, P. 240.

(2) Ch. Baudouin : « L'Ame et L'Action », Mont-Blanc P. 136.

ذلك لا بد من أن يشع فيما حوله منتشرا على شكل « موجات » متجددة متلاصقة لا تكف عن الاتساع[1] . فليس فى وسع الإنسان أن يبقى متمركزا حول ذاته » ، بل لا بد له من أن يخرج من قوقعته ، لكى يتقبل كل ما يأتى به الواقع من أحداث ، وكل ما يترتب على أفعاله من نتائج . ولا بد لنا من أن نلاحظ أن الإنسان ــ قبل التصميم ــ يجد نفسه بازاء مجموعة كبيرة من الأفعال الممكنة التى يشعر فى قرارة ذاته بأنها جميعا فى مقدوره ، فإذا ما حزم الإنسان أمره ، كان معنى ذلك أنه قد اختار فعلا واحداً من هذه الأفعال ، وهذا الاختيار نفسه ينطوى على انفصال عن شتى الممكنات الأخرى . فالإنسان لا يخرج إلى العالم الخارجى إلا فى اللحظة التى يحسم فيها أمره ، فيقبل أن يكون إنسان هذا الفعل أو ذاك ، ويقدم إلى الكون والآخرين بهذه الصورة أو تلك . وإذن فليس الفعل مجرد تحطيم لحدود « الذاتية » ، وإنما هو فى جانب منه نحت للشخصية ، وعرض للذات أمام العالم وأمام الآخرين .

٨ ــ والواقع أنه ليس فى وسع الإنسان أن يقف من الكون موقف الناظر المتأمل ، فإن الكون ليبدو له منذ البداية مجموعة من الألغاز التى تتطلب الحل ، وبالتالى فإن العلاقة بين الإنسان والكون قد اتخذت منذ اللحظة الأولى طابع « الحوار » dialogue أو « الجدل » dialectique . وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ البشرية منذ البداية ، لكى نتحقق من أن الإنسان قد أبى منذ أقدم العصور أن يتقبل الواقع على ما هو عليه . فلم يشعر الموجود الإنسانى فى وقت ما بأن وجوده إن هو إلا ظاهرة محضة أو واقعة عارية ليس عليه سوى أن يقف موقفا سلبيا ، ولم يقنع فى أية لحظة من اللحظات بالاستسلام لظواهر الطبيعة والاكتفاء بالخضوع لها فى ذلة وصغار . وإنما المشاهد فى كل زمان ومكان أن الإنسان قد حاول أن يتحكم فى حياته ، وأنه قد بذل شيئا من الجهد فى سبيل تغيير مجرى الظواهر الكونية . وحتى لو رجعنا إلى عصر ما قبل التاريخ ، فإننا لن نجد الإنسان قطعة جامدة من المادة تتحكم فيها القوانين الطبيعية ، بل سنجده « ساحرا » أو « نصف ــ ساحر » يحاول جاهدا أن يخضع القوى الغاشمة المحيطة به عن طريق التعاويذ والرقى والصلوات والحيل والألاعيب وأساليب العنف ! حقا إن طرائقه فى ذلك الحين كانت غليظة جافية ، ولكنها كانت تكشف على كل حال عن رغبة عارمة فى

---

(1) M. Blondel : « L'Action », Alcan, Paris, t. II., 1937, pp. 178.

السيطرة على قوى الطبيعة . وقد لا نكون مغالين إذا قلنا إن كل تاريخ الإنسان ــ حتى منذ أقدم العصور ــ إنما يشهد بأن الموجود البشرى قد أراد منذ البداية أن تكون له اليد الطولى فى تقرير مصيره[١] .

ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الإنسان البدائى لم يكن يملك من القوى ما يستطيع معه أن يواجه شتى ظروف الحياة ، فإنه لمن الواضح أن الموجود البشرى لم يكن بادئ ذى بدء سوى خليقة ضعيفة تكاد تكون تحت رحمة القوى الطبيعية . ولكن الإنسان لم يلبث أن تمكن رويدا رويدا من اصطناع بعض آلات ، استعان بها كوسائل لتحقيق بعض الغايات ، وبذلك استطاع أن يوسع من رقعة سيطرته على الطبيعة ، وعلى حين أن مشروعات الإنسان فى البداية كانت ساذجة بسيطة ، كما أن آلاته كانت بدائية غليظة ، نجد أن مشروعات الإنسان اليوم قد أصبحت متنوعة معقدة ، كما أن آلاته قد أصبحت دقيقة محكمة . وبينما كانت علاقة الإنسان البدائى بالكون لا تكاد تعدو الرعى والزرع والحرث والحصاد والصيد والقتال ، نجد أن الإنسان الحديث قد أصبح يخترق حائط الصوت ، ويرسل الصواريخ عابرة القارات ، ويحاول جاهداً أن يخترق حائط المعمار الذرى .

وقد أسهب ماركس وإنجلز فى وصف الدور الذى قام به « العمل » فى خلق الإنسان ، واستئناس الطبيعة ، فقال ماركس : « إن التاريخ العالمى المزعوم إن هو إلا عملية إنتاج للإنسان نفسه عن طريق العمل البشرى »[٢] ، بينما حرص إنجلز على بيان الدور الذى قام به « العمل » فى الانتقال بالموجود البشرى من مرحلة الحيوانية إلى مرحلة الإنسانية . والحق أن الحيوان لا « يعمل » (بمعنى الكلمة) ، وإنما تتحكم فى نشاطه مجموعة من التنظيمات البيولوجية ، فنراه يسعى نحو إشباع حاجاته العضوية كلما دعت الضرورة إلى ذلك . ولا تخضع تصرفات الحيوان لأى تنظيم منهجى ، بل هى فى الغالب مجرد سعى مستمر لضمان البقاء أو المحافظة على الحياة . وقد نتوهم أن الحيوان يخترع آلات ، ولكن الحقيقة أن « الآلة » مجهولة تماما لديه . وحتى « اليد » نفسها وهى أكثر أدوات الإنسان بدائية وأشدها أهمية فى الوقت نفسه ، نجد

---

(1) Max Otto : « Science and the Moral life », A Mentor book, 1958, P. 30.
(2) K. Marx : « Le Capital », trad. franc, par Roy, t. I. P. 193.

أنها لا تقوم لدى الحيوان بدور الأداة التى يستخدمها الفكر للتعبير عن خلجات الدماغ ! ومن هنا فقد قال إنجلز « إن الفارق الجوهرى الذى يميز المجتمع البشرى عن جماعات القردة إنما هو « العمل » . والعمل فى نظر إنجلز وثيق الصلة بالتفكير واللغة ، لأن الإنتاج الجماعى هو الذى أوجد الحاجة إلى التفاهم والتخاطب[١] .

بيد أن الإنسان — فيما يقول إنجلز — لم ينتقل طفرة واحدة من مرحلة الحيوانية إلى مرحلة « الإنسانية » ، وإنما هو قد اجتاز الكثير من المراحل إلى أن عرف قيمة « العمل » ، فاستطاع منذ تلك اللحظة أن يعلو على القردة (وغيرها من الحيوانات العليا) . ومعنى هذا — على حد تعبير إنجلز نفسه — « أن العمل هو الذى خلق الإنسان » . وربما كانت الخطوة الأولى فى هذا السبيل هى اضطرار الحيوان إلى استعمال قائمتيه الأماميتين لتسلق الأشجار وقطف الثمار . وبمرور الزمن اكتسب الحيوان (البشرى) عادة انتصاب القامة ، وترقت اليد (البشرية) فأصبحت أداة صالحة للعمل . ولم تلبث يد الحيوان (البشرية) أن صارت حرة ، فأصبح فى وسع الإنسان أن يكتسب قسطاً أكبر من المهارة والحذق والبراعة ؛ وهذه المرونة المتزايدة هى التى عملت على تمييز اليد البشرية عن غيرها من الأيدى الحيوانية ، فأصبحنا نجد اليوم فوارق شاسعة بين يد الإنسان وأيدى غيره من الحيوانات العليا (حتى من بين القردة الشبيهة بالإنسان) ... وإذن فإن « اليد » ليست مجرد عضو يضطلع بوظيفة « العمل » ، وإنما هى نفسها ثمرة أو نتاج للعمل . وآية ذلك أن ضرورات العمل هى التى صقلت اليد البشرية ، إذ أجبرتها على التكيف مع الكثير من المطالب والظروف فكان من ذلك أن اكتسبت يد الإنسان درجة عالية من الكمال ، وهكذا ظهرت إلى الوجود لوحات رافائيل ، وتماثيل ثورفالدسن Thorwaldsen وموسيقى باجانينى Paganini[٢] .

وبترقى اليد البشرية ، وتزايد سيطرة الإنسان على الطبيعة ، واتساع أفق الموجود

---

(1) Marx & Engels : « Selected Works », Vol. II, Moscow, 1955, PP. 80-84.

(2) F. Engels : « The Part Played by Labour in the transition from ape to man » in Marx-Engels : « Selected Works » Vol. II., Moscow, 1955, PP. 80-92.

البشرى ، ظهرت الحاجة إلى التعاون فيما بين البشر ، إذ قربت بين الأفراد ضرورات أداء بعض الأعمال اليدوية المشتركة . ولم يلبث العمل المشترك أن أتاح أمام البشر الفرصة لأن يجدوا ما يقولونه بعضهم لبعض . ولما كانت الحاجة هى التى تخلق العضو اللازم لها ، فقد ترقت أعضاء النطق لدى الموجود البشرى حتى أصبح فى وسعه أن يتلفظ ببعض الكلمات ، ومن ثم فقد ظهرت « اللغة » . وإذن فإن الأصل فى نشأة اللغة ــ فيما يرى إنجلز ــ إنما هو « العمل » : لأنه لولا حاجة الناس إلى التفاهم من أجل أداء بعض الأعمال المشتركة لما ظهرت اللغة(١) .

ويمض إنجلز فى تفسيره لشتى الظواهر البشرية ابتداء من « العمل » ، فيقول إن العلاقة وثيقة بين اليد والدماغ ، لأن ترقى اليد البشرية قد اقترن بترقى الدماغ البشرية ، وتطور أعضاء الحس البشرية ... حقا إن الصقر (مثلا) يستطيع أن يرى إلى مسافات أبعد بكثير مما يراه الإنسان ولكن العين البشرية ترى فى الأشياء أكثر بمراحل مما تراه عين الصقر . ولئن كان الكلب يتمتع بحاسة شم أقوى بكثير من حاسة الشم الموجودة لدى الإنسان ، إلا أن الكلب لا يستطيع أن يتميز ١ ٪ من الروائح التى يتميزها الإنسان ، ناسبا إلى كل منها معنى خاصا ومصدراً محددا . فالعمل هو الذى أكسب الإنسان مهارة يدوية ، وقدرة لغوية ، وبراعة عقلية ، ورفاهة حسية ، مما لا نكاد نجد له أدنى نظير عند أكثر الحيوانات رقيا . ومن هنا فإن علاقة الإنسان ببيئته تختلف اختلافا بينا عن علاقة غيره من الحيوانات ببيئاتها : لأن الحيوان يغير من بيئته بطريقة غير مقصودة (سواء كان ذلك عن طريق الصيد أم عن طريق الاستهلاك أم عن طريق ما يقوم به من عمليات عضوية ... إلخ) ، فى حين أن الإنسان لا يعدل الطبيعة أو يهدمها أو يحطمها إلا عن قصد . فالحيوان إنما يستخدم الطبيعة الخارجية ، وكل ما يدخله عليها من تعديلات إنما هو ناتج عن محض وجوده ، وأما الإنسان فإنه يدخل على الطبيعة من التغييرات ما يضطرها إلى تحقيق أغراضه ، وبالتالى فإنه يسيطر عليها ويطبعها بطابعه(١) ولعل هذا هو ما عناه ماركس حينما كتب يقول : « إن العمل هو

---

(1) F. Engels : « The Part Played by Labour in the transition from ape to man» in Marx-Engels : « Selected Works » Vol. II., Moscow, 1955, PP. 80-92.

(١) تؤمن الماركسية بأن الإنسان لا يتطور ويترقى إلا فى علاقته بذلك « الآخر » الذى يحمله فى صميم وجوده ، ألا وهو الطبيعة . ولكن على الإنسان ــ عن طريق العمل أن يسهم فى خلق « عالم إنسانى » فى صميم الطبيعة .

بادئ ذى بدء فعل يتم بين الإنسان والطبيعة . والإنسان نفسه إنما يلعب بالقياس إلى الطبيعة دور القوة الطبيعية ... ولكنه فى الوقت الذى يمارس فيه تأثيره على الطبيعة الخارجية ويعدل منها ، نراه أيضا يعدل من طبيعته الخاصة وينمى ما يكمن فيها من ملكات »[1] وقد كان هيجل محقا بلا شك حينما قال إن علاقة الإنسان بالطبيعة ليست علاقة نظرية تأملية خالصة ، وإنما هى علاقة ديناميكية ديالكتيكية وهذه هى الفكرة التى ترددت من بعد عند الماركسية ، فذهب دعاتها إلى أن الإنسان فى صراعه مع الطبيعة قد استطاع عن طريق نشاطه الإبداعى أن يعدد من روابطه مع الطبيعة ، بدلا من أن يقطع تلك الروابط لكى يمضى نحو تطور روحى محض . فالعلاقة التى تجمع بين الإنسان والطبيعة هى بمثابة وحدة تزداد عمقا ، فى صراع يزداد شدة ، أو هى حرب يشنها الإنسان على الطبيعة من أجل توسيع رقعته على الأشياء ، بفضل معرفته ومقدرته الصناعية واكتشافاته العلمية وانتصاراته الفنية ... إلخ[2] .

ومهما يكن من شىء ، فإن من المؤكد أن العمل البشرى هو فى صميمه ملكة ميتافيزيقية إلى أبعد حد ، لأن الإنسان لا يصبح إنسانا إلا بخلقه لعالم إنسانى ؛ وهو فى عمله وبعمله ، إنما يصبح عين ذاته ، دون أن يختلط تماما بهذا العمل ، ولكن دون أن ينفصل عنه فى الوقت نفسه . وإذا كنا نعلق أهمية كبرى على « البعد الخارجى » للموجود البشرى ، فذلك لأن الحضارة البشرية فى جوهرها إنما هى ثمرة لتلك العملية التربوية المزدوجة التى تتم بين الإنسان والطبيعة . وإذن فإن الإنسان ــ هو بمعنى ما من المعانى ــ عين ما يعمل ، لأنه حين يعمل فإنه يتجلى فى الخارج بمقتضى فعل إبداعى أصيل يحرره من أسر الذاتية ، ويتيح له السبيل لأن يطبع العالم بطابعه . وهكذا يؤكد الإنسان حريته ومسئوليته عن طريق الفعل ، فيأخذ على عاتقه تبعة وجود ، يحققه فى الخارج ، ويضع أمام أنظار الآخرين ذاتا مرئية يحكم عليها الجميع .

٩ ــ ولا بد لنا من أن نتوقف برهة عند تلك الأحجية البشرية التى يسمونها باسم « الحرية » ! وهنا نجد أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يشعر بأنه حر ، أو الذى يتوهم ــ على الأقل ــ أنه حر ! ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه أسير للضرورات

---

(1) Cf. Marx : **Manuscrit Economico - Politique de 1844** cité par **Gusdorf :**

(2) « **Traité de Métaphysique.** », Colin, 1954, p. 361. Lefebvre : « **Le Marxisme** », **P. U. F., PP. 42-44.**

الطبيعية ، فإننا لا يمكن أن ننجح تماما فى أن نقضى على ما لديه من شعور بالحرية . وربما كان السبب فى ذلك هو أن الحرية فى نظره هى عين وجوده ، أعنى أنها تلك المقدرة التى يستطيع عن طريقها أن يحول إمكانية ذاتية ليس لها من معنى إلا بالقياس إليه هو وحده ، إلى وجود موضوعى فعال يحدد مصيره الشخصى ، ويحدد أيضا (إلى حد ما) مصير الكون نفسه . ومن هنا يكون هذا الاهتمام الخاص أو ذلك الشعور الغريب الذى يستولى على الإنسان حينما يحول نيته إلى فعل ، أو حينما يتقدم بقواه الجسمية جميعاً ، لكى يعرض نفسه لضرب من المخاطرة ، فيحقق إمكانياته المستترة ، بدلا من أن يستبقيها ويدعها فى حالة اتزان . وحينما تصبح ذاتى الممكنة ذاتا واقعية ، أو حينما أسجل نفسى فى العالم وأصبح مرئيا أمام الجميع ، فهنالك يستولى على الشعور بالمسئولية ، إذ يخيل إلى أن وجودى كله إنما هو هذا الذى يراه الآخرون فى الخارج ويحكمون عليه . وإذا كان الله يستطيع أن يعمل ، ويستطيع أيضا أن يمحو من الوجود ما فعل ، فإن الإنسان يستطيع أن يعمل ، ولكنه لا يستطيع أن يمحو من الوجود ما فعل ! إننا قبل الفعل نملك أن نقول نعم أو لا ، لأننا أحرار فى أن نتخذ من التصميمات ما نشاء ، ولكن التصميم بمجرد ما يخرج إلى حيز التنفيذ ، فإنه سرعان ما يرين علينا ، وكأنما هو مصير كتب علينا أن نتقبله ، فليس علينا سوى أن نتحمل نتائجه ! وإذن فإن للحرية عبودية لا تكاد تنفصل عنها ، وتلك هى عبودية ما يترتب عليها من نتائج ، ما دمنا ملزمين بأن نتحمل نتائج أفعالنا[١] .

ولكن ماذا عسى أن تكون تلك « الحرية » التى أراد بعض الفلاسفة أن يجعلوا منها « بداية مطلقة » أو « خلقا من العدم » ؟... لقد زعم قوم منهم أن « الفعل الحر » هو الفعل الذى يقول للشيء كن فيكون Fiat ، بينما ذهب آخرون إلى أن الحرية سر إلٰهى إذا انكشف أمره لإنسان لم يعد فى وسع الآلهة أن تفعل شيئا ضد هذا الإنسان ! وهذا أورست Oreste (بطل رواية سارتر المسماة بالذباب Les Mouches) يتحدى جوبيتر فيقول له : « ... إنك ملك الآلهة يا جوبيتر[٢] ، ملك الأحجار والنجوم ، ملك أمواج البحر ، ولكنك لست ملكا على الآدميين » . ويرد عليه جوبيتر فيقول له : « ولكن إذا لم أكن أنا ملكا عليك ، فمن الذى خلقك إذن ؟ » .

---

(1) V. Jankélévtich, « La Mauvaise Conscience », Alcan, 1939. p. 92.

(1) Jean - Paul Sartre : « Les Mouches », Paris, NRF., 1943, pp. 132 - 134.

ـــ « أنت خلقتنى ، ولكن ما كان ينبغى أن تخلقنى حرا ! » .

ـــ « إنما وهبتك الحرية لتخدمنى ! » .

ـــ « هذا جائز ، ولكن هذه الحرية قد انقلبت عليك ، ولم يعد فى وسعى ولا فى وسعك أن نفعل شيئا » .

ـــ « أخيرا ، هذا هو العذر » !

ـــ « أنا لا أعتذر ... فلست السيد ولا العبد ، وإنما أنا عين حريتى »[١] .. فهل نقول مع بعض الوجوديين بأن مجرد قولى « أنا موجود » معناه « أننى حر » ، ومجرد قولى « أنا حر » معناه « أن الله لم يعد موجودا » ؟ هل نقول بأن « الحرية » هى ذلك « المطلق » L'Absolu الذى طالما بحث عنه الفلاسفة ؟ هل نستلب لأنفسنا تلك الحرية المطلقة التى طالما نسبها ديكارت وأمثاله إلى الجوهر الإلـٰهى « المزعوم »[٢] .

هنا يخيل إلينا أن البشرية (بعكس ما توهم كثير من الفلاسفة من أمثال جيمز W. James ولكييه Lequier) لا تخلق من العدم ، وإنما هى تحليل إلى عدم ! فليست الحرية فى صميمها قوة خالقة أو مبدعة ، وإنما هى قوة هادمة أو معدمة . ومعنى هذا أن الحرية البشرية وثيقة الصلة بكل معانى السلب والنفى والهدم والشر والموت والعدم والفناء ، إن لم تكن هى (بمعنى ما من المعانى) الفاعلية الهدامة التى تكمن فى صميم الوجود العام . ومن هنا فقد حرص سارتر ـــ فى جانب من جوانب مذهبه ـــ على الربط بين الحرية والعدم . والواقع أنه حينما ثار فى نفس الإنسان الأول الشعور بالحرية ، فإن « الشر » لم يلبث أن تجلى بأعنف صوره ، وبالتالى فقد كانت سقطة آدم أول مظهر من مظاهر الحرية من جهة ، كما كانت فى الوقت نفسه أول مظهر من مظاهر غلبة الشر على الخير من جهة أخرى ... أما إذا اعترض على هذا بقوله إن الحرية هى القدرة على فعل الخير والشر معا ، كان فى وسعنا أن نرد عليه بقولنا : « ولكن هل يملك الخالق مثل هذه القدرة ؟ » ... إنه لمن الواضح أن خالق الكل لا يملك القدرة على فعل الشر ، لأنه بطبيعته ضرورة خيرة مطلقة ، فما يميز الإنسان عن الله إنما هو هذه المقدرة على فعل الشر ، وما الشر إلا حقيقة سلبية هادمة عادمة .

---

(1) Jean - Paul Sartre : « Les Mouches », Paris, NRF., 1943, pp. 132 - 134.

(٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » (ضمن مجموعة مشكلات فلسفية) مكتبة مصر ، ١٩٥٨ ، تصدير ص ٢ ـــ ٤ .

ولعل هذا هو ما حدا بفيلسوف مسيحى أورثوذكسى مثل برديف Berdiaeff إلى الربط بين الحرية واللاوجود ، بدعوى أن «الحرية» ليست من خلق الله ، وإنما هى ربيبة العدم ! وعلى كل حال ، فإن الإنسان ــ سواء أردنا أو لم نرد ــ هو أصل تلك الفاعلية الهدامة التى تنخر فى قلب الوجود ، مفرزة سموماً خبيثة تشيع فى الوجود الموت والعدم والفناء ! ولهذا فقد دعت معظم الديانات إلى القضاء على تلك الحرية الفردية الفاسدة المفسدة ، من أجل الاندماج فى صميم الضرورة الإلٰهية الصالحة الخيرة . وهذه « المشاركة » ــ فى نظر معظم الديانات ــ هى السبيل الأوحد إلى « النجاة » أو « الخلاص » !

فهل نقول إن الحرية الإنسانية فى صميمها إن هى إلا نشاط سلبى هدام لا يبقى ولا يذر ؟ هنا يقول سارتر إن « الهدم » خاصية إنسانية جوهرية ، فإن الإنسان وحده هو من بين جميع الموجودات ذلك المخلوق الذى يجد لذة كبرى فى أن يهدم ــ أحياناً ــ لمجرد الهدم ! حقا إن الطبيعة لا تخلو من عناصر هدامة ، فإن هناك البراكين والزلازل ، كما أن هناك الأعاصير والسيول ، ولكن هذه كلها لا تخرج عن كونها ظواهر طبيعية تجلب الموت والدمار عن غير قصد . وأما الإنسان فهو الحيوان المفسد الذى يؤكد حريته بنشاطه الهدام ، وحروبه المدمرة ، واختراعاته الخبيثة ، فيقيم بذلك الدليل على أن حريته وثيقة الصلة بالشر والموت والعدم والفناء ! إنه الحيوان الذى تستهويه حريته ، فيظن أن لديه من القدرة ما يستطيع معه أن يقضى على ما خلقه الله نفسه ، وكأن مهمة الله أن يخلق من العدم ، ومهمته هو أن يحيل ما خلقه الله إلى عدم ! إنه الحيوان الذى يصرخ على لسان نيتشه قائلا : « لسوف أقتلكم جميعاً ، ولن ألبث بعد ذلك أن أمضى أنا أيضاً »(١) !

١٠ ــ لقد حاول الإنسان فى كل زمان ومكان أن يؤكد حريته بالقضاء على « الأغيار » ، فشنها حربا عوانا على الطبيعة ، والله ، و « الآخر » L' autre ، ثم لم يلبث أن تحقق من أن أخطر خصومه هو ذلك الذى يرقد فى أعماق نفسه ، فأهوى بمعوله على ذلك العدو الباطنى الذى ينخر قلبه كالدودة فى الثمرة ! والظاهر أن الإرادة الإنسانية حينما تعجز عن أن تؤكد حريتها بالقضاء على الأشياء ، فإنها قد ترتد إلى

(1) Cf. G. Gusdorf : « Traité de Métaphysique », Colin, 1956, p. 442.

نفسها ، لكى تتجه بنشاطها الهدام نحو أعدائها الداخليين . وهنا تزعم الذات لنفسها أنها لا تريد أن تكون أسيرة لنفسها ، أو ضحية لذاتها ، فنراها تنادى على لسان نيتشه بأنه لا بد لها من أن تحذو حذو الثعبان الذى لا يكاد يكف عن تغيير جلده ! وهكذا تنصرف الذات إلى تكذيب نفسها لحظة بعد أخرى ، فتثور على تراث الماضى ، وتتمرد على الزمان نفسه ، وتعلن أن لديها من القدرة ما تستطيع معه أن تبدأ دائماً من جديد ! ولعل هذا هو ما أراد لافل أن يعبر عنه حينما كتب يقول : « إن كلا منا إنما ينزع إلى اقتطاع ماضيه من حياته ، حتى يتسنى له أن يولد كل يوم من جديد ، حاملا معه أيضاً قلبا جديداً ناصعاً »[1] ! . وعلى الرغم من أننا نشعر فى قرارة أنفسنا بأن فى حياتنا النفسية ضربا من الاتصال والاستمرار والتعاقب ، إلا أننا نتخذ من حريتنا أداة ننتزع بها أجزاء كاملة من ماضينا ، لكى نقدم على أداء أفعال لم يكن فى ماضينا كله ما يؤذن بها. وهكذا تتجلى حريتنا على شكل « فاعلية » تحاول أن تلاشى ماضيها ، مؤكدة بذلك قدرتها المستمرة على تقرير ذاتها من جديد . أجل ، إن الهدم هنا قد يكون سبيلا إلى البناء ، ولكن « الفعل الحر » نفسه إنما ينكشف على صورة « قوة معارضة » تواجه كل ماضيها بكلمة « لا » . وقد لا يتأتى لنا أن نحيل ماضينا بأسره إلى عدم ، ولكننا على كل حال نحاول أن نهوى بمعولنا على ذلك الخصم العنيد الذى هو منا وليس منا !

أما حينما تعجز الإرادة الإنسانية عن القضاء على ماضيها ، فإنها قد تعمد إلى القضاء على نفسها ! وهنا نجد أنفسنا بإزاء حرية تؤكد ذاتها بالتنكر لذاتها ، فتثبت بذلك أنها تستطيع أن تتخلى عن كل شىء ، حتى عن وجودها نفسه ! حقا إن فى « الانتحار » تناقضاً أليما ، لأن تأكيد الحرية فيه لا يكون إلا بالقضاء على الحرية نفسها ؛ ولكن البعض قد رأى فيه أعظم مظهر من مظاهر الحرية ، مادام المرء هنا إنما يستعمل حريته فى القضاء على وجوده نفسه ، وهو تلك الواقعة الوحيدة التى ليس له يد فيها (لأنه لم يخلق نفسه بنفسه) ! .. والواقع أن الحرية الإنسانية قد تقع فريسة لإرادة الفناء التى هى قضاء على كل إرادة ، فتقيم بذلك الدليل على أن الحرية هى كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله !. وهل كان الانتحار دليلا على الحرية ، وهو الذى لا يمحو الماضى إلا بانتزاع صاحبه ، ولا يؤكد حرية الفعل إلا بالقضاء على كل قدرة على الفعل ، ولا يحل المشكلة إلا بإعدام السائل نفسه[2] ؟

---

(1) Louis Lavelle : « La Conscience de Soi » Crasset., 1933, Paris, p. 237.

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، القاهرة مكتبة مصر ، التصدير ، ص ٣ .

وإذن فهل نقول إن الكلمة الأخيرة فى أسطورة الحرية إنما هى للعدم ، مادامت الحرية البشرية إن هى إلا فاعلية سلبية تتجه بنشاطها الهدام نحو الله ، والطبيعة ، والآخر ، والماضى ، والذات نفسها ؟ هل نكتفى بأن نجعل من « الحرية » مبدأ الشر ، ومبعث الفساد فى الكون ، مادام الموجود البشرى الحر هو السوسة التى تنخر فى قلب الوجود ؟ ألا يجدر بنا أن نتساءل عما إذا كانت تلك الحرية العادمة هى أعلى صورة من صور الحرية ، أو ما إذا كان فى وسعنا من جديد أن نتحرر من هذا الضرب السلبى من ضروب الحرية لكى نصل إلى صورة أسمى من صور الحرية ؟ وإذا كان فى استطاعة الموجود البشرى أن يتحرر من تلك الحرية السلبية الهدامة ، فماذا عسى أن تكون الحرية الإيجابية الخلاقة التى قد يتسنى له أن يصل إلى أعتابها ؟ — كل تلك أسئلة قد لا يكون فى وسع الفيلسوف أن يجيب عليها إجابة حاسمة ، فقد كتب علينا أن نستعمل حريتنا ، دون أن نتمكن يوما من إزاحة النقاب عن سر تلك الحرية . وليس « البعد الخارجى » للإنسان سوى مجرد تعبير نشير به إلى ضرورة المجاهدة فى عالم ملئ بالعوائق والصعوبات . فالحرية البشرية هى بالضرورة حرية مجاهدة ، وهى تعلم أن لا شىء فى العالم يكسب مرة واحدة وإلى الأبد ، كما أنه ليس ثمة شىء يخسر دون أن يكون فى الإمكان استرداده(1) !

إن البعض ليدعونا إلى أن نندمج فى عالم ضرورى تسوده فاعلية خلاقة مبدعة ، فينادى بأن لا حرية أمامنا إلا حرية « المشاركة » التى تختلط فيها فاعليتنا بالقوة الإلٰهية نفسها ، ولكن هذه الخاتمة الرائعة لدراما الحرية لن تلبث أن تعلو بنا على نطاق الوجود البشرى نفسه ، فيستوى عندئذ أن نتحدث عن الحرية أو أن نتحدث عن الضرورة ، لأننا سنكون فى هذه الحالة بإزاء حرية ضرورية أو ضرورة حرة ، مادام من شأن تلك « المشاركة » أن تسمو بنا إلى ما وراء دنيا السلب والشر والهدم والعدم والفناء ! والمشكلة الآن هى أن نعرف ما إذا كان فى وسع الموجود البشرى المتناهى أن يصل إلى تلك الحرية الإلٰهية التى طالما تحدث عنها دعاة التصوف وبعض رجال اللاهوت ، أو ما إذا كنا هنا بإزاء مثل أعلى قد لا يكون فى وسع الموجود البشرى أن يرقى إليه إلا فى لحظات خاطفة تمر مر السحاب ؟ ألسنا دائما بسبيل « التحرر » دون أن نتمكن يوما من أن نزعم لأنفسنا أننا قد بلغنا فعلا مرحلة الحرية الحقة التى هى أقرب ما تكون إلى

(1) Cf. G. Gusdorf : « **Traité de Métaphysique** », Colin, 1956, pp. 446-447.

ضرورة مطلقة بعيدة المنال ؟ ألم نتبين فيما تقدم أن الموجود البشرى بطبيعته موجود متسائل يستبعد كل إمكانية للوصول إلى كلمة أخيرة أو حكم نهائى ، لأنه يعرف أن المعركة ستظل مستمرة دائما أبداً ، ويؤمن فى قرارة نفسه بأن « المطلق » ليس خليقه دائما فى هذه الحياة الدنيا ؟

إذن فما أحرانا أن نستبدل بأنشودة الحرية الظافرة المنتصرة ، دراما الحرية العاملة الملتزمة ، فلا نقنع بما حققنا من كسب ، ولا نستنيم إلى ما أحرزناه من نصر ، بل نحقق شيئا كل يوم ، ونواصل مهمة « التحرر » كل لحظة . وما أصدق سيمون دى بوفوار حين تقول : « هذا مهندس قد ابتنى سداً . وتلك امرأة قد أنجبت عدة أطفال ؛ وكل منهما يتوهم أن العمل الذى حققه كاف لتبرير وجوده مرة واحدة وإلى الأبد ... ولكن ليس ثمة نجاح يمكن أن يضمن لى الخلاص ، وإنما لا بد لى من أن أواصل إرادة النجاح بأن أحقق أفعالا أخرى جديدة ؛ كما أنه ليس ثمة فشل يمكن أن يعفينى من مواصلة الجهاد ...[1] ومعنى هذا أن معركة الحرية لا تكسب مرة واحدة وإلى الأبد ، وإنما هى مهمة يومية تضطلع بها ذات عاملة تعرف أنه لا بد من الصراع لحظة بعد لحظة فليس ثمة بطل لا يمكن أن ينهار . وليس ثمة جبان لا يمكن أن يأتى آية من آيات البطولة ، وإنما يبقى البطل بطلاً حينما تجئ أفعاله كل يوم مؤكدة شجاعته وجرأته وإقدامه ، ويبقى الجبان جبانا حينما تجئ أفعاله كل يوم مؤكدة جبنه ونذالته وإحجامه ! وهكذا نخلص إلى القول بأن « البعد الخارجى » للإنسان إنما هو ذلك البعد المجسم الملموس الذى تتحقق عبره تلك الحرية البشرية المجاهدة ، فى صراعها ضد التكاسل والتواكل والأكاذيب والتهاويل البراقة !

١١ — أما إذا اعترض البعض على ربطنا للحرية بالبعد الخارجى للإنسان ، فربما كان فى وسعنا أن نرد عليه بقولنا إن الحرية ليست مبدأ باطنا نستشعره فى لحظات ركودنا ، وإنما هى واقعة ديناميكية لا نعيشها إلا فى لحظات اهتمامنا بالعالم وانشغالنا بالآخرين . وحينما يقول بعض الوجوديين إننا أحرار فى كل لحظة ، فإنهم يعنون بذلك أننا بطبيعتنا خارج ذواتنا . ولعل هذا هو ما عناه سارتر حينما قال على لسان إحدى الشخصيات فى رواية مشهورة له :

---

(1) Simone de Beauvoir : « L'Existentialisme et la Sagesse des Nations., » Nagel, 1948, PP. 45-46.

« إننى لست شيئا ، ولست أملك شيئا . وأنا وثيق الصلة بالعالم كالنور ، ومع ذلك فإننى منفى ، مثلى كمثل النور حين ينزلق على سطح الأحجار أو فوق صفحة الغدير .. فى الخارج ، فى الخارج ! أجل ، أنا خارج العالم ، خارج الماضى خارج ذاتى نفسها ، فالحرية هى المنفى ، وقد قضى على بأن أكون حرا »[١] .

فهل يكون معنى هذا أن الوجود البشرى إن هو إلا خروج عن الذات ، وأن الحرية البشرية إن هى إلا مجرد علو مستمر وراء الذات ؟ ألسنا نفقر الذات البشرية حينما نجعل منها مجرد إناء فارغ هو فى حاجة دائما إلى مضمون خارجى ؟ ألا يعنى استغراق الموجود البشرى بأكمله فى « البعد الخارجى » وحده دون سواه ، أنه قضى على الذات بأن تملأ فراغ وجودها بالتلاشى فى ملأ غفل مبهم ؟ إن هذا فى الحقيقة هو ما ينتهى إليه كل من جيد Gide ، وسارتر ، فإن الموجود البشرى فى نظر كل منهما موجود زئبقى لا يمكن أن يثبت على حال ، أو أن يتخذ له أية صورة ، أو أن يتطابق لحظة مع ذاته . وهذا جيد لا يريد أن يكون شيئا ما ، لكى يتمكن من أن يصير أى شىء ، ولا يريد أن يملك شيئا ما ، لكى يكون فى وسعه أن يستمتع بكل شىء ، ولا يود أن يعتنق أمراً ما ، لكى لا يكون عليه من بعد أن يطلق أمرا ما ، ولا يريد أن يحط رحاله يوما ، لكى تظل قلاعه منشورة دائماً ! فنحن هنا بإزاء ذات تجد فى فعل السير غاية عليا تفضل أى هدف يمكن أن يفضى إليه المسير ، ومن ثم فإنها تجعل من فعل الإرادة الموضوع الأسمى للإرادة . وهكذا تصبح القاعدة هى المضى إلى أبعد حد ممكن ، فتظل الذات دائماً فى حالة نهم مستمر ، وتعطش دائب ، ورغبة عارمة فى مواصلة السير ، وسعى مستمر نحو تجاوز الحاضر ، ونزوع قوى نحو العلو على ذاتها ... إلخ .

وهذا سارتر يصور لنا الموجود البشرى بصورة الكائن الزمانى الذى هو باستمرار على مسافة من ذاته ، فهو يعدو خلفها باستمرار ، دون أن يتمكن يوما من اللحاق بها ! ويشبه سارتر الإنسان هنا بالحمار الذى يجر عربة ، وقد وضعت أمامه حزمة من البرسيم ثبتت فى أحد ذراعى العربة بواسطة عصا ، فليس فى وسع الحمار سوى أن يعدو ، دون أن يتمكن يوما من اللحاق بحزمة البرسيم ! وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الإنسان ، فإنه يجرى دائما وراء ذاته دون أن يكون فى وسعه يوما أن يلحق بذاته[٢] . وقد لا نجانب

---

(1) Jean-Paul Sartre : « Le Sursis » Paris, Callimard, 1945, p. 285.

(2) Jean-Paul Sartre : « L'Être et le Néant. » Callimard, 1943, p. 253.

الصواب إذا قلنا إنه قلما يكون لدينا شعور واضح باللحظة الحاضرة من لحظات وجودنا ، فإن الشعور الموجود لدينا فى العادة هو شعور بما كناه ، أو ما سوف نكونه ، أعنى أنه شعور باللحظة الماضية أو باللحظة المقبلة . فنحن نوجد عادة وراء ذواتنا أو أمام ذواتنا ، لأننا لا نشعر بأنفسنا إلا فى الماضى أو فى الحاضر ، وبالتالى فإننا نجد فى الندم والأمل ، أو فى التحسر والرجاء ، خير تعبير عن وجودنا . ولهذا يقول جان فال : إننا لا نشرع فى الشعور بذواتنا إلا ابتداء من لحظة خارجية بالقياس إلى تلك اللحظة التى نوجد فيها ، أعنى أن شعورى بوجودى إنما يكون من الخارج ، يستوى فى ذلك أن يكون من الخلف أو من الأمام . وإذن فنحن نوجد دائماً « على مبعدة » من ذاتنا الحقيقية ، وربما كان هذا البعد نفسه شرطا من شروط الوجود الإنسانى . ومهما حاول الموجود البشرى أن يقبع فى داخل « إنيته » ، فإنه لا بد من أن يتحقق من أنه لا سبيل له إلى البقاء فى داخل تلك الإنية ، لأن وجوده نفسه هو فى حالة هروب مستمر من ذاته[1] .

ولكن ألم نقل فيما تقدم إن وجود الإنسان هو خروج عن الذات ورجوع إلى الذات ؟ ألم نقرر أن الإنسان موجود مبهم مختلط ، تقوم حياته على الازدواج والالتباس ، دون أن يكون فى وسعه يوماً أن يتخلص تماما من ذلك الموقف المزدوج الملتبس ؟ فكيف نفسر العلاقة إذن بين البعد الداخلى والبعد الخارجى للموجود البشرى ؟ هل نكتفى بأن نقول مع كيركجارد وهيدجر إننا لا نستطيع أن نقول عن أنفسنا إننا « موجودون » الآن ، وإنما كل ما يمكننا أن نقوله هو أننا « قد وجدنا » أو أننا « سوف نوجد » ؟ وبعبارة أخرى ، هل نلغى الحاضر لحساب الماضى والمستقبل ، فنتصور الذات على أنها دائما خارج ذاتها (خلفها أو أمامها) ، دون أن تنجح مطلقا فى البقاء « داخل » ذاتها ؟

الواقع أن الموجود البشرى لا يحيا فى الماضى أو فى المستقبل فحسب ، وإنما هو يحيا أيضا فى الحاضر لأنه ، يحقق « فعله » فى الآن . فالإنسان لا يكف عن بناء ذاته (أو هدمها) ؛ وهذه العملية المستمرة هى التى تسمح له بأن يدرك نفسه بوصفه صاحب هذا الماضى المعين أو ذلك المستقبل المعين . وحينما تأخذ الذات على عاتقها ذلك الماضى الذى كانته ، فإنها عندئذ إنما تضع خاتمها على شىء مضىٔ معلنة

---

(1) Jean Wahl : « Existence Humaine et Transcendance », Neuchatel, 1944, p. 32.

أنها تستطيع أن تصنع منه شيئا يدخل فى تكوين وجودها الحالى . وهذه الفكرة تتردد عند كل من كيركجارد ونيتشه ، فنجد الأول منهما ينادى بنظرية الإعادة répétiton ، بينما ينادى الآخر بنظرية « العود الأزلى » retour étérnel . والمهم أن الإنسان يستطيع عمليا أن يوفق بين ماضيه ومستقبله وحاضره ، لأنه يستطيع إلى حد ما أن يجد نفسه حاضراً أمام ذاته ، خصوصاً فى لحظات الألم العميق أو الغبطة العميقة . وربما كانت فكرة نيتشة عن « حب المصير » amor fati هى مجرد تعبير آخر عن تلك الحالة الروحية الخصبة التى تشعر فيها الذات بأنها حاضرة حقا أمام ذاتها . ولعل هذا أيضا هو ما عناه إبسن Ibsen حينما دعا إلى تحقيق ضرب من التوافق بين ملكوت الحرية وملكوت الضرورة فى نطاق الوجود البشرى[1] .

ولكننا نعود فنقول إن الإنسان لا يمكن أن يشعر بوجوده حقا ، إلا فى علاقته بذلك « الآخر » L'autre الذى ينكره ويعارضه . ومعنى هذا أن الإنسان هو الموجود الذى يملك أن يتعقل ذاته دون أن يفكر فى شىء آخر غير ذاته ! وسواء قلنا مع بسكال إن الإنسان وسط بين الملك والحيوان ، أم قلنا مع بعض الفلاسفة المتصوفة إنه عالم أصغر يتردد فيه كل ما فى العالم الأكبر ، أم قلنا مع بعض الوجوديين إنه مخلوق مبهم غامض لا يمكن أن نجد له موضعا فى هذا الوجود ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين فى كل هذه الحالات إلى أن نربط بين « الوجود » Existence « والتعالى » Transendance فنقول بأن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يفلت من شتى المعينات المادية ، والتحديدات الميتافيزيقية ، والظروف الاجتماعية ... إلخ . فالإنسان هو الموجود الذى يعلو على نفسه باستمرار ؛ والحياة البشرية هى فى صميمها مفارقة مستمرة للذات ، من أجل الاتجاه نحو ذلك « الآخر » الذى يزيد من حدة شعورنا بالوجود . وهكذا يجىء « البعد العلوى » فينضاف إلى البعدين الداخلى والخارجى بوصفه ذلك البعد الثالث الذى يحقق بينهما التوافق ، أو يقيم بينهما ضربا من التوازن .

---

(1) Jean Wahl : « Traité de Métaphysique », Payot, Paris, 1953, P. 556.

الفصل الثالث

الفوق

١٣ ــ إننا نعيش فى حقبة تزخر بالعملات الزائفة ! و « المطلق » L'Absolu ــ هذا الجنيه الذهبى الذى يتعامل به الفلاسفة ــ هو مع الأسف أكثر العملات عرضة للزيف ! وما علينا سوى أن ندقق النظر فيما بين أيدينا من نقد ، حتى نتحقق من أن عصرنا زاخر بالضروب العديدة الزائفة من « المطلق » ! فهذا هو « التاريخ » قد يبدو لنا بمظهر الحكم الأوحد فنقول مع ماركس (مثلا) إنه المطلق ! وهذه هى « الطبيعة » قد تظهر أمامنا بمظهر الحقيقة الكبرى التى ليس وراءها شىء ، فنعلن مع بعض الفلاسفة الطبيعيين وغيرهم أنها هى « المطلق » ! وهذه هى « الدولة » قد تصرخ فى وجوهنا مؤكدة قوتها وسطوتها وانفرادها بوضع المعايير ، فلا نملك سوى أن نهتف مع الهاتفين : « إنما الدولة هى المطلق » ! وهذه هى « اللذة » نفسها قد تلح على حساسيتنا وتفكيرنا ، فلا يسعنا حينما نقع تحت تأثيرها الساحر سوى أن نعلن فى صراحة أن ليس هناك من مطلق سوى « اللذة » ! ولكننا ما نكاد نصم آذاننا عن صرخات فلاسفة التاريخ ، والطبيعة ، والدولة ، واللذة (وما إلى ذلك) حتى نتحقق من أن ضرورة « التعالى » التى خلقت كل تلك الضروب الزائفة من « المطلق » هى التى تضطرنا إلى البحث عن « مطلق آخر ! » فنحن نشعر بأن للموجود البشرى بعدا رأسيا verticale هو الذى يجعل منه موجوداً ميتافيزيقيا un être méta-physique ؛ وهذا البعد الرأسى هو الذى يكشف له عما فى الطبيعة والتاريخ من نقص أو عدم اكتفاء insuffisance(١) .

وليس من الضرورى أن تكون فيلسوفا لكى تدرك أن الطبيعة لا تكتفى بذاتها ، وأنها ليست هى « الوجود » L'être وأنها فى حاجة دائمة إلى ذلك « الآخر » L'autre

(1) Cf. F. Alquié : « La Nostalgie de L'Etre », P. U. F., 1950. pp. 151-2.

الذى تقوم عليه وتستند إليه . ولكنك إذا كنت فيلسوفا فإنك لا بد واضع « الموضوع » موضوع السؤال ، سواء عن طريق « الشك » كما فعل ديكارت أو عن طريق « النقد » كما فعل كنت . وهذا الاتجاه السلبى إنما هو فى صميمه تعبير عن ذلك البعد الإنسانى الهام الذى بمقتضاه يفلت الإنسان من الطبيعة ويند عن التاريخ . فالتعالى هو أولا وقبل كل شىء إنكار لما قد ينسبه البعض إلى « الواقعة » Le fait من قدرة مطلقة واكتفاء ذاتى وبالتالى فإنه تجاوز للمعرفة العلمية ، واعتراف بضرورة اتخاذ « خطوة ميتافيزيقية » démarche métaphysique (١) .

إننا نعلم أنك ستتوجس خيفة من كلمة « ميتافيزيقيا » ، فإنها كلمة قديمة تحمل غبار العصور الوسطى ، وأنت إنسان يحيا فى القرن العشرين ، عصر التقدم الصناعى والفتوحات الذرية والأقمار الصناعية ! ولكننا ندعوك إلى أن تتريث قبل أن تقذف « الميتافيزيقا » بأول حجر ، فقد نكون جميعا (وأنت منا) ميتافيزيقيين من حيث لا ندرى ! ألم تشعر يوما بأن « وجودك » هو شىء أكثر من مجرد « حياتك » ؟ ألم يخطر على بالك يوما أن « الوجود » قد يكون شيئا أكثر من كل ما تقدمه لنا الحواس أو العقل ؟ ألم يدر بخلدك يوما أنه قد يكون ثمة شىء وراء « التجربة » ، مادامت التجربة لا تقوم بذاتها ولا تبدو كافية فى ذاتها ؟ ألم يراودك الحنين يوما إلى خلق شىء تعلو به على ذاتك ، وكأنك تخرج من ذاتك لكى تندمج فى حقيقة عالية على الإنسان ؟ ألم تجد نفسك مدفوعا يوما إلى القيام بقفزة عالية من أجل عبور الهوة التى تفصل بين ما أنت كائنه ، وما تريد أن تكونه ؟ وفى كلمة واحدة ، ألم تشعر يوما بأن لوجودك بعدا ثالثا هو الارتفاع ، أو العلو ، أو « الفوق » ؟

إن أعداء « ما فوق الطبيعة » سيقولون لنا بطبيعة الحال إن الإنسان موجود طبيعى قد جعل للطبيعة ، ونشأ فى أحضان الطبيعة ، وصيغ « على قد » الطبيعة ! ونخالهم يصيحون فينا قائلين : إنكم يا معشر الفلاسفة تنسون أن الإنسان كائن عضوى ، موجود طبيعى ، جسد مادى ... إن الصداع الحاد ليحول بين الفيلسوف الكبير وبين مواصلة التأمل والتفكير ، فضلا عن أن أمزجة الفلاسفة وأفكارهم مشروطة بمجموعة من العوامل الطبيعية ؛ كالمناخ والبيئة والموقع الجغرافى والسلالة والوراثة ... إلخ . فليس فى

---

(1) C. Berger : « Expérience et Transcendance » : dans « L' Activité Philosophique en France et aux Etats Unis. , P. U. F., t. II., 1950 : PP. 110 – 111.

الإنسان شيء إلا وهو ممتزج بالطين والدم ! إن الإنسان هو ابن الطبيعة ، وربيب المادة ، وصنيعة التطور ؛ فهو في العالم ومن العالم ، وليس بينه وبين غيره من الكائنات الطبيعية الأخرى سوى مجرد فارق في الدرجة لا في النوع !

... أجل ، ولكن الإنسان هو الذي خلق من أبسط الحاجات العضوية الضرورية فنونا تجهلها سائر الكائنات الحيوانية ؛ ألم يخلق الموجود البشري من الأكل فن الطهو ، ومن التكاثر فن الحب ؟ ألم يحاول الإنسان أن يكيف الطبيعة مع حاجاته وميوله ، بدلا من أن يكتفي بالخضوع لها والتطبع بشكلها !... الواقع أنه إذا كان بين الحيوان والطبيعة ضرب من الألفة ، لأن الحيوان يعرف بالفطرة كيف يسلك حيال الطبيعة ، فإن بين الإنسان والطبيعة ضربا من الصراع لأن الإنسان لا يمكن أن يقنع بما تقدمه له الطبيعة ... إن العالم « مفتوح » منذ البداية أمام الحيوان ، فهو يعرف طريقه إلى العالم ، كما يعرف الطفل طريقه إلى ثدي أمه ، أو كما يعرف الجنس الواحد طريقه إلى الجنس الآخر . وتبعا لذلك فإن الحيوان ليس في حاجة إلى أن يجعل من العالم موضوعا للبحث أو الفهم أو المعرفة ، مادام العالم — إلى حد ما — واقعة مقدمة له بطريقة أولية قبلية aprioie . ولعل هذا هو ما عناه أحد الباحثين حينما قال : « إن الحيوان لا يجيء إلى العالم ، وإنما يجيء عالمه معه » . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن ثمة تطابقا بين ما يتطلبه الحيوان وما يقدمه له العالم ، بمعنى أن « العرض والطلب » في العالم الحيواني متكافئان أو شبه متكافئين ! وعلى حين أن الإنسان في الطبيعة هو في الغالب موجود غير متكامل عديم التوازن ، نجد أن الحيوان متكامل مع العلم ؛ لأن العالم يضمن له إشباع حاجاته وقد نستطيع أن « نروض » الحيوان ، ولكن الحيوان نفسه لن يستطيع أن « يتعلم » شيئا جديدا بمعنى الكلمة ، لأنه مأخوذ في شباك مجموعة محددة من « العلاقات » التي تربطه بالعالم ، وبالتالي فإنه أسير لطبيعته ، مستعبد لما قد جعل له ، دون أن يكون في وسعه يوما أن يمتد إلى ما وراء البيئة القريبة المباشرة التي نشأ بين أحضانها[1] .

---

(1) G. Stern ; « Une interprétation de L' Aposteriori » : en « **Recherches Philosophiques** » Vol. IV., 1934, 1935 Paris, Boivin pp. 65 – 66.

وأما الإنسان فهو ذلك الموجود الغريب الذى لا يتكيف مع العالم ، ولا تتكافأ حاجاته مع مقتضيات البيئة ، ولا يمكن أن يتحقق بينه وبين الطبيعة أى توافق حقيقى . ولو كان الإنسان مجرد موجود طبيعى ، لما كان ثمة مشكلة ، ولكن المشكلة إنما تأتى من كونه الموجود الطبيعى الذى يعلو على الطبيعة ، أو الموجود الطبيعى الذى لا يستخدم الطبيعة إلا لكى يستأنسها ، ولا يندمج فى الطبيعة إلا لكى يتحلل منها ! ومن هنا فقد كان الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يثير المشكلة الفريدة ، مشكلة وجود العالم الخارجى ! وحينما نقول إن الإنسان موجود غريب عن العالم ، فإننا نعنى أنه ليس موجودا فى العالم بطريقة طبيعية تلقائية ، وإنما هو بمعنًى ما من المعانى « منفصل » عن العالم ؛ وهذا « الانفصال » نفسه هو ما قد نطلق عليه أحيانا اسم « الحرية » ! ولو كانت الحياة البشرية مندمجة فى العالم اندماجا طبيعيا ، لما كان ثمة معنى للتساؤل عن حقيقة « وجود العالم الخارجى » . ولكن الإنسان قد أدرك أنه نسيج وحده ، وأنه غريب بالقياس إلى العالم ، وأنه منفصل عن الطبيعة ، وأنه متروك لنفسه ؛ ومن هنا قد انبثقت فى ذهنه مشكلة وجود العالم الخارجى . .

١٣ — إن فيلسوفاً مثل هيدجر لن يقبل بلا شك وصفنا للموجود البشرى بأنه كائن غريب على العالم ، كما أنه لن يتردد فى أن يعلن أن مشكلة وجود العالم الخارجى إن هى إلا مشكلة زائفة ابتدعها خيال الفلاسفة ! ولكن الحقيقة أن المشكلات الفلسفية لا تثور جزافاً فى أذهان الفلاسفة ، وإنما هى تعبر دائما عن « مواقف بشرية أصلية » وجد المرء نفسه بإزائها فى علاقاته بالوجود العام . وإذن فإن الإنسان لم يشك فى حقيقة وجود العالم الخارجى ، إلا أنه قد شعر بأن ثمة هوة تفصله عن العالم ، أو لأنه قد أدرك أن « الداخل » ليس مستغرقا بتمامه فى « الخارج » . وعبثا نحاول أن نقنع الإنسان بأنه موجود فى العالم ، فإننا لن نستطيع أن نقضى على شعوره بالانفصال عن العالم . وربما كان هذا الشعور نفسه مجرد صدى لتلك التجربة الميتافيزيقية التى فيها يكتشف الإنسان « لا واقعية الموضوع L'irréalite de l'objet . أليس الإنسان هو ذلك الحيوان الميتافيزيقى الذى يرفض التسليم بشرعية « المعطيات » Les données ، مادية كانت أم عقلية أم اجتماعية ، لأنه لا يرى فيها أى عنصر أولى قبلى يفرض نفسه عليه ؟ فكيف نقول عنه إنه موجود فى العالم ، على نحو ما يوجد فيه الحيوان مثلا ، بينما نحن نعرف

أنه لا يبرز من العالم إلا لكى يخرج عليه ، ولا ينفذ إلى الطبيعة إلا لكى يسيطر عليها ؟

ستقولون إن العالم موضوع يراه الحيوان كما يراه الإنسان ؛ فليس بين الإدراك الإنسانى والإدراك الحيوانى سوى مجرد فارق فى الدرجة لا فى النوع ؛ ولكن الواقع أن للرؤية عند الإنسان دلالة أخرى مغايرة لما للرؤية عند الحيوان ، كما أن للإدراك البشرى عمقا لا نكاد نجد له نظيراً عند أرقى أنواع الحيوان .. وليس يكفى أن نقول إن الإنسان هو « الحيوان المبصر » بمعنى الكلمة ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن « التجربة البصرية » هى فى ذاتها نموذج للتجربة البشرية بصفة عامة . أليس البصر هو الحس الذى يدرك عن بعد ، فيؤكد البون بين الذات والموضوع ، مادام الرائى هنا والمرئى هناك ؟ أما الرائحة فإننى لا أستطيع أن أقول عنها إنها توجد هناك ، لأنه ليس ثمة رائحة إلا حيث أشم وجود رائحة . وإذن فإن الإدراك الإنسانى لا يعنى مطلقاً الاندماج فى العالم ، وإنما هو يعنى عملية إعادة تركيب العالم وفقاً لفاعلية حرة هى الدوام فى إثر « المعانى » .

والحق أنه إذا كان الإنسان موجوداً ميتافيزيقيا ، فذلك لأنه الموجود الذى تتكون بفضله « الفزياء » وليس أيسر علينا من أن نخلط بين عالم الإنسان وعالم الحيوان ، فنقول بأن « الطبيعة » موضوع مشترك يراه كل منهما ، ولكن الواقع أن كل فكرة ، بل كل تصرف ، لدى الإنسان ، إنما هو تنظيم أو تركيب لحقيقة خارجية ابتداء من تلك الممكنات الماثلة أمامه . وإن الإدراك نفسه — حتى فى صورته المتواضعة — ليكشف لنا عما للشخص البشرى من تفوق وامتياز . وحسبنا هنا أن نسترجع فى أذهاننا تلك الصعوبات الكثيرة التى يصطدم بها الشخص العادى أو المصور السينمائى حينما يريد التقاط صورة ؛ أو ما علينا سوى أن نضع بين يدى شخص مبتدئ أدق آلة تصوير ، لكى نتحقق من أن هذا الجهاز المحكم يسجل ولا « يرى » ، أو يلتقط ولا يميز . ومعنى هذا أن وظيفة المصور هى أن يرى بعينى الآلة ، مادام جهاز التصوير نفسه أعجز من أن يرى الأبعاد والاتجاهات . وهكذا نلاحظ أن المصور حينما يقوم بعملية التقاط المناظر ، فإن يعزل بعضها عن بعض ، ويصوب

العدسة فى اتجاه خاص ، ويحاول أن ينظم أو أن يركب « المنظور » . وهذه العمليات المعقدة أو الوسائل الفنية التى يستلزمها « الإخراج » هى التى تظهرنا على البون الشاسع بين مجرد نقش الظواهر الطبيعية ، والعمل على قراءة ألغازها أو فض أسرارها (كما يفعل الإنسان) ومن هنا فإن الإنسان وحده هو الموجود الطبيعى الذى يرى ما فى الطبيعة من عمق ميتافيزيقى ، لأنه وحده خالق المعانى ومبدع القيم ومنظم الطبيعة !

إن البعض ليظن أن الإدارك الحسى هو عبارة عن صورة موضوعية للبيئة الخارجية ، ولكن مثل هذه الصورة — إن وجدت — تستلزم استبعاد الإنسان ، مادام وجود الإنسان هو الذى يشيع الحياة فى المنظر ، وهو الذى يلقى عليه كل ما يشع فيه من أضواء . وحينما تتكامل الموضوعات فى مجال الوجود البشرى ، فإنها عندئذ سرعان ما تتحرر من وحدتها الكثيفة ، لكى تستحيل إلى علامات أو أمارات ، فلا تكون ثمة هوية بينها وبين مظاهرها الخارجية . وهكذا تصبح صور تلك الموضوعات محملة بالمعنى والتاريخ ، فلا يكون ثمة حد أو نهاية لأكثر الوقائع تواضعاً ، مادامت النظرة البشرية قد استطاعت أن تقوم باكتشافها . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن لكل شىء فى نظر الإنسانية ماهية لا سبيل إلى استيعابها ، وهذه الماهية من شأنها أن تفلت على الدوام من شتى وجهات نظرنا الحسية ، لأننا لن ننجح مطلقا فى أن نحتبسها داخل إطار طبيعى محدود كائنا ما كان . وليس أدل على صحة ما نقول من أننا بمجرد ما نسمى موضوعاً ما من الموضوعات ، فإننا فى الحقيقة إنما نحاول أن ندرجه ضمن حقيقة أخرى أشمل وأوسع . وإذا كان القول البشرى نفسه هو فى صميمه ممارسة لوظيفة التعالى أو المفارقة التى نتمتع بها ، فذلك لأننا حينما نحدد شيئاً (أو نعرف موضوعا) ، فإننا نحرره من ذاته ، وندعوه إلى الاندماج فى الحقيقة البشرية بوجه ما من الوجوه . وربما كانت أهم ميزة للنظرة البشرية هى أنها تستطيع أن تشرع فى تحريك العالم نفسه عن طريق ما تفرض عليه من معان . ولعل هذا هو ما عناه الفلاسفة التقليديون حينما قالوا إن الإنسان هو مركز الكون ؛ فإن من المؤكد أن الإنسان يغير من معنى الكون بمجرد حضوره فى الكون[١] .

---

(1) G. Gusdorf ; « Traité de Métaphysque » Paris. Colin. 1956, pp. 62 – 63 & 140 – 144.

« إن الطوفان ــ كما قال جويه ــ لم يصبح مأساة إلا لأن نوحا قد وجد » ! وسواء شعر الإنسان أولم يشعر ، فإن مجرد تدخله فى الكون كفيل بأن يحقق فى صميم الطبيعة قلبا تاماً للأوضاع ، لأنه يدخل فيها حشداً جديداً من المعانى ؛ وعندئذ لا بد أن تكون ثمة معركة ، ولا بد لهذه المعركة من أن تكسب أو تخسر ! حقا إن الحياة البشرية فى لحظات ضعفها (خصوصا حينما تكون بازاء خطر داهم) قد تحرص على تحقيق « التكيف » بأرخص ثمن ، ولكنها فى لحظات قوتها (أعنى حينما تشعر بنفسها وتدرك طابعها الإنسانى) تخاطر بكل شىء وتنفق بسخاء ! فليس المهم بالنسبة إلى الإنسان أن يتكيف مع العالم بأى ثمن ، وإنما المهم أن يكيف العالم معه ، بفضل ما لديه من فاعلية حرة خلاقة لا تتقبل « المعطيات » إلا لكى تبدع وتبتكر ابتداء منها . وإذن فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن مجرد « وجود » الإنسان هو وحده الكفيل بأن يفرض على الطبيعة تنظيما جديداً . ألم نقل إن أدنى صورة من صور الإدراك الحسى تنطوى على « فاعلية » ينضاف الإنسان بمقتضاها إلى الطبيعة ؟ فكيف لا ننسب إلى الإنسان صفة « التعالى » أو « المفارقة » ، فى حين أننا نلاحظ أن الكون بمفرده عاجز عن أن يوازن حساباته ، وأنه ينتظر دائما من الإنسان أن يجئ فيهبه التوازن ويكسبه المعنى(١) ؟

الواقع أنه إذا كان الإنسان جزءاً من الطبيعة (مثله فى ذلك كمثل الحيوان)، فإنه يمتاز عن الحيوان بأنه الجزء الذى يعكس الكل ، إذ ينظمه وفقا لمقتضياته الخاصة وحين ينظم الإنسان الطبيعة ، فإنه يعلو على الطبيعة ، لأنه يقيم بين الحافز والفعل « فاصلا » يتسلل منه الفكر إلى النظام الكونى نفسه . ومعنى هذا أن الإنسان حين يتخطى الطبيعة ، فإنه يركبها بوصفها « طبيعة » ويضع نفسه فى مقابلها ، وينتزعها من ثباتها الأزلى . ولسنا نعنى بصفة « التعالى » التى ننسبها إلى الإنسان سوى تلك المقدرة البشرية التى تجلت لدى الإنسان البدائى نفسه حينما أبى أن يدع نفسه أسيراً لأى حد من الحدود كائنا ما كان . وليس تاريخ الحضارة البشرية فى جملته سوى تاريخ العقبات التى استطاع الإنسان أن يتغلب عليها ، ابتداء من عقبة البرد التى نجح فى التغلب عليها باختراعه للنار ، حتى عقبة حائط الصوت التى استطاع أخيراً أن يجتازها ، مثلها كمثل

---

(1) G. Gusdorf : « Traité de Métaphysique », Paris. Colin, 1955, PP. 62 – 63 & 140 – 144.

حائط المعمار الذرى . وهذا عائق الموت نفسه قد أخذ يتقهقر منذ قرن من الزمان ، بفضل تقدم الطب الحديث واختراع بعض الأدوية الحديثة لعلاج السل ، بحيث إنه لم يعد فى وسع أحد اليوم أن يتنبأ بما قد يتمكن الإنسان فى المستقبل القريب من تحقيقه ، بتغلبه على ما استحال عليه حتى الآن اجتيازه من عوائق وصعوبات . وهكذا قد لا نكون مغالين إذا قلنا « إن الإطار الطبيعى للوجود البشرى إن هو إلا « ديكور » مؤقت » .

١٤ ــ وهنا قد يعترض علينا البعض بقوله : على رسلكم أيها الفلاسفة ، فإن الإنسان الذى تقولون عنه إنه موجود ميتافيزيقى هو أولا وقبل كل شىء موجود طبيعى لا بد من أن يحيا فى بيئة جغرافية بيولوجية معينة ، وهو مشروط إلى حد كبير بشتى العوامل الميكانيكية والحيوية التى تحدد بيئته . فلا بد لهذا الموجود من أن يتكيف مع بيئته الطبيعية ، وإلا تعرض لموت محقق ، مثله كمثل غيره من الأفراد الحيوانية الأخرى حين تتعرض لتغير مفاجئ فى محيطها الطبيعى ، فلا تلبث أن تقع فريسة للموت .. ونحن لا ننكر أن للإنسان بيئته الخاصة التى تحددها طبيعة وجوده ، ولكننا نزعم أنه ليس فى استطاعتنا أن نفهم عالم الحيوان بالاستناد إلى عالم الإنسان ، لأن لكل منهما برنامجه الحيوى الذى يكمن فى نسيجه الخاص ، وتتحدد بناء عليه تلك البيئة الخارجية التى يتعامل معها . ومعنى هذا أن التأثيرات القادمة من الخارج لا بد من أن تخضع للاتجاهات الداخلية التى توجه إدراك الموجود وسلوكه . ولعل هذا هو ما عناه البعض حينما قال إن البيئة عنصر كامن فى الكائن نفسه ، وكأنما هو يبحث عن نفسه خارجا عن ذاته ! والواقع أن الحياة فى صميمها ليست سوى إشاعات وتنظيمات تتم ابتداء من مركز (أو ينبوع) له معنى أصلى ودلالة خاصة . وإذا كانت العلاقة بين الكائن الحى وبيئته تتخذ دائما صورة « علية دائرية » ، فذلك لأن الحى مشروط ببيئته ، كما أن تطور البيئة مشروط بالكائن الحى نفسه . ومن هنا فإن لكل كائن حى مشكلات تكيف خاصة به ، لأن من شأن كل موجود أن يجد نفسه دائما بإزاء مواقف خاصة داخل بيئته المعينة ؛ وهذه البيئة هى التى تمثل « مجاله الحيوى « espace vital الذى يستند إليه فى شتى اتجاهاته وتصرفاته . وبهذا المعنى قد يصح القول بأن أى كائن متكيف إنما يكون جزءاً لا يتجزأ من بيئته .

ولكن هل يكون معنى هذا أن العالم ليس سوى مجرد واقعة مادية محضة ، مكتملة

فى ذاتها ، بحيث لا يكون على الشعور سوى أن يأخذها على عاتقه ، بمقتضى ما لديه من فاعلية إدراكية محايدة ؟ هل نقول إنه مادام الإنسان والحيوان يعيشان جنبا إلى جنب ويشتركان فى الاستجابة لمؤثرات البيئة بمجموعة من الأجهزة الحسية الحركية المتشابهة ، فإن موقف الإنسان من الطبيعة لا يكاد يختلف عن موقف الحيوان منها ؟ ألا تبين لنا التجربة ـــ على العكس من كل ما قد توحى به الظواهر ـــ أن لكل من الإنسان والحيوان عالمه الخاص ، وأن وجهة نظر الإنسان إلى الطبيعة مخالفة كيفيا لأية وجهة نظر حيوانية أخرى ؟ ... الواقع أن الحيوان يعيش دائما فى مستوى الموقف الخارجى ، فهو لا يستطيع مطلقا أن يتحرر من أسر النداءات الخارجية الصادرة إليه من العالم ، وإنما نراه يحيا فى الواقع المباشر دون أدنى نكوص أو ارتداد . ومثل هذا الأسلوب الحيوانى فى الوجود يستلزم بطبيعته استجابات معينة مباشرة ، فهو يتناغم تناغما مطلقا مع الإيقاعات الحيوية فى المكان والزمان ، ولهذا فإن « الوجود فى العالم » ـــ بالنسبة إلى الحيوان ـــ إنما يعنى الاندماج فى بيئة معينة ، والتكامل معها ، والاستغراق فيها . ولكن إذا كان من غير الممكن للوجود الحيوانى أن يتحدد إلا بوصفه « نسقا من التصورات » . وعلى الرغم من أن الإنسان إنما يحيا فى عالمه الخاص ، إلا أنه قد استطاع أن يدرك أن لسائر الكائنات الحية الأخرى عوالمها الخاصة . وليست عملية استئناس الحيوانات سوى انتباه شعورى من جانب الإنسان إلى المواقف الحيوية للأنواع الحيوانية الأخرى . وأما العكس فإننا لا نجد له نظيراً ، لأن الحيوانات لم تحاول يوما أن تستأنس الإنسان ، بل إن الذئاب التى تتبنى أطفالا بشريين إنما تربيهم بوصفهم ذئابا (لا بشراً) ونحن نجد بين العلماء من قضى عشرات السنين فى دراسة وسائل الاتصال بين النحل ، ولكن كل القرائن توحى بأن النحل نفسه لم يهتم يوما بالعمل على فض أسرار اللغة البشرية !

إننا لا ننكر بطبيعة الحال أن بين الإنسان والبيئة علاقة وثيقة ، ولكننا نريد أن نقول إن هذه العلاقة لا تتحدد منذ البداية ـــ كما هو الحال لدى الحيوان مثلا ـــ على شكل عقد حاسم لا نقض له ولا رجعة فيه ! حقا إن أفعال الحيوان هى الأخرى قابلة للتعديل ولكنها ليست قابلة للتحسن . وآية ذلك أنه على الرغم من مقدرة بعض الحيوانات على التكيف مع ما يستجد من ظروف فى معيشتها ، إلا أنه ليس ثمة حيوان يملك من القدرة ما يستطيع معه أن يضيف شيئا جديداً إلى غرائزه الأساسية أو إلى النموذج

الحيوانى الثابت الذى يمثله . ويضرب بسكال لذلك مثلا فيقول « إن خلايا النحل لم تكن أقل ضبطا أو أدنى دقة منذ آلاف السنين عما هى عليه الآن ، بل إن كل خلية من خلايا النحل مسدسة الشكل ، الأولى منها كالأخيرة سواء بسواء » . وقد يلحق الغريزة الحيوانية بعض التغير على يد بعض أفراد الحيوان ، ولكن هذه التغيرات لا تلبث أن تزول بزوال الأفراد ، دون أن يفيد منها النوع نفسه . وأما الذكاء الحيوانى الذى قد يكون هو المسئول عما يلحق الغريزة الحيوانية (لدى بعض الأفراد) من تغيرات ، فإن نطاقه ضيق إلى أبعد حد ، فضلا عن أنه لا يتصف بأى طابع تقدمى Progressive أو تجمعى Cumulative كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الذكاء البشرى .

والواقع أن ما لدى البشر من قدرة على التقدم والتعالى ، إنما يرجع فى جانب منه إلى ما يمكن تسميته باسم « التقليد » Tradition . وقد يبدو بادئ ذى بدء أن ثمة ضربا من التعارض بين «التقليد» و « التقدم » ، ولكن الحقيقة أن التقليد هو تقدم الأمس كما أن التقدم هو تقليد الغد ! فليس معنى التقدم إلغاء ما لدى البشر من تقليد حى ، وإنما معناه المحافظة على استمرار ذلك التقليد الذى هو فى صميمه بمثابة ذاكرة حية للإنسانية . ولما كان « التقليد » ــ بهذا المعنى ــ منعدما لدى الحيوان ، لأن المحصلات الفردية فى العالم الحيوانى تزول بزوال كل جيل ، فإنه ليس ثمة « حيوانية » animalité بمعنى الكلمة ، وإنما ثمة حيوانات أو موجودات غير قابلة للتقدم ! وأما فى العالم البشرى ، فإن هناك « تقليداً » أو « تراثا » ، وذلك لأن التاريخ البشرى يعى كل ما حصله الأفراد من تقدم خلال وجودهم الفردى ، وبالتالى فإنه ليس ثمة « أناس » فحسب ، وإنما هناك « إنسانية » ، وإنسانية قابلة للتقدم . وليس من الضرورى للتقدم البشرى أن يسير دائما فى خط مستقيم ، كما أنه ليس ما يمنع التاريخ البشرى من أن يكون مليئا بالفجوات والثغرات والنكسات وشتى مظاهر النكوص أو الارتداد ، ولكن كل هذا لا ينفى أن لدى الإنسان بالفعل من القدرة على السمو أو التصاعد ما يستطيع معه أن يعلو على نفسه ، لكى يحقق لنفسه مصيراً ساميا يفوق الطبيعة . أما إذا قيل إن البشر فى كثير من الأحيان قد استعانوا بتلك القدرة من أجل الهبوط بأنفسهم إلى ما دون الإنسان ، فإننا قد نستطيع أن نرد على ذلك بقولنا إن وجود الشر إنما ينهض دليلا على وجود الخير ، كما أن مخالفات القانون إنما تثبت وجود القانون ! وإذا كنا كثيراً ما نبذل جهدا عنيفا فى سبيل تبرير سقطاتنا ورذائلنا ونقائصنا ، فما ذلك إلا لأننا

مجعولون لما هو فوق مستوانا ، أعنى أننا وقد خلقنا لشيء يسمو بكثير على الطبيعة المخلوقة ، إن لم نقل للمطلق نفسه[1] !

١٥ ـــ إن برجسون ليفرق بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة البدن أو الذاكرة الآلية التي تتجلى فيما يكتسبه الموجود من عادات حركية ، وذاكرة النفس أو الذاكرة الروحية التي يطلق عليها اسم « الذاكرة المحضة » . وربما كان في استطاعتنا بالاستناد إلى هذه التفرقة أن نفهم السر في أنه ليس لدى الحيوان تقليد أو تراث ، وبالتالي فإنه ليس لديه أي تقدم أو سعى نحو الكمال ؛ ذلك لأنه لما كان الحيوان أعجز من أن يتعرف على الماضي بوصفه ماضيا ؛ فإن ما لديه من ذاكرة آلية لا يسمح له بتكوين تراث حيواني بمعنى الكلمة ، ومن ثم فإنه ليس في المملكة الحيوانية أي تقدم حقيقي ، كما أظهرتنا على ذلك بوضوح دراسات كل من كوهلر وبيير جانيه . أما كوهلر فإنه يثبت في كتابه « ذكاء القردة العليا » أن انحطاط الحيوان (حتى أقربه إلى الإنسان) إنما يرجع إلى الزمان الذى يعيش فيه ضيق الرقعة ، فهو لا يكاد يمتد إلى الأمام أو إلى الخلف إلا النزر اليسير . ومعنى هذا أن الحيوان حتى حينما يعمل من أجل المستقبل ، فإنه لا يملك في ذهنه أي « تصور » حقيقي للمستقبل ، كما أنه حينما يتأثر في سلوكه بأصداء الماضي ، فإنه لا يملك في ذهنه أيضا أي « تصور » حقيقي للماضي ، بل كل ما هنالك أن آثار التجارب السابقة قد تتردد في نشاطه الحاضر ، دون أن يكون ثمة « تصورٌ » صحيح يتجلى فيه تعرف الحيوان على الماضي بوصفه كذلك ، أو تبدى فيه الإعادة المقصودة للماضي من حيث هو ماض . وأبسط مثال لذلك أن القرد حينما يرى الموزة المعلقة في أعلى القفص ، فإنه بمجرد ما يشاهد في مجاله البصرى عصا ، لا يلبث أن يستعين بهذه الأداة من أجل الوصول إلى الموزة ؛ ولكننا لو وضعنا العصا خلفه ، فإنه لا يفكر في العصا حينما يرى الموزة ، ولا يفكر في الموزة حينما يرى العصا ! وإذن فإن كل ما لدى الحيوان من أساليب سلوك تنطوى على الذكاء والاحتيال وحسن التصرف ، لا يعنى مطلقا أن لدى الحيوان أية مقدرة على الانفصال عن الواقع ، وإعادة تنظيمه من جديد على نحو ما يفعل الإنسان مثلا حينما يقيس الموقف ويتأمل فيه طويلا ، محاولا أن يجد مخرجا للمأزق الذى هو فيه .

---

(1) J. Chevalier : « La Vie Morale et l'Au - Delà » , Flammarion, 1938, PP. 115 – 119.

وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن سلوك الاحتيال الذى نجده أحيانا لدى بعض أنواع الحيوانات العليا لا يعبر عن سياسة إجمالية مرسومة يكون من شأنها أن تضيف إلى الموقف المعين الذى يوجد فيه الحيوان بعدا جديدا يعبر عن « العمق » ، وإنما كل ما هنالك هو أن الحيوان المختبر يسعى عن طريق منهج « المحاولة والخطأ » نحو الاهتداء إلى « خطوط المقاومة الضعيفة » التى قد تسمح له بالوصول إلى النتيجة المرجوة . ويجئ المجرب بعد ذلك فيتحدث عن ذكاء الحيوان وقدرته على التصرف ، لأنه يكون للموقف صورة عقلية ينتزع عناصرها من خبراته الشخصية ، فى حين أنه ليس هناك بالنسبة إلى الحيوان سوى محاولة للوصول إلى أقصر طريق ممكن . ومن هنا فإننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الحيوان لا يعرف « المشكلة » بمعناها الحقيقى ، لأنه لا يملك القدرة على وضع الصعوبة فى معادلة عقلية يحللها بالوسائل العقلية الملائمة[1] .

والواقع أن الانتقال من دائرة « الحيوانية » إلى دائرة « الإنسانية » يقترن دائما بتزايد فى البعد أو المسافة بين الكائن وبيئته . فالحيوان أسير للبيئة ، خاضع للمؤثرات الحاضرة فى مجاله الإدراكى ، فى حين أن لدى الإنسان من القدرة ما يستطيع معه أن يضع بيئته موضع التساؤل ، وأن يعيد النظر فيها ، وأن يعدل منها وفقا لمعاييره الخاصة ، وأن يوسع من رقعتها إلى غير ما حد . ومعنى هذا أن ما يميز العالم البشرى إنما هو تلك « المسافة » التى تفصل الإنسان دائما عن شتى المواقف المباشرة الماثلة فى بيئته . وعندما يقول البعض إن « الإنسان حيوان ماكر » فإنهم يعنون بذلك أن فى الإمكان تعريف الفكر البشرى كله بأنه سياسة لف ودوران ! أليس الإنسان هو الحيوان الذى يعرف الانحناء ، ويجيد الالتواء ، ويتصرف بدهاء ، ويتفنن فى ابتداع الحيل ، ولا يحل مشكلاته أبدا بطريقة مستقيمة مباشرة ؟ ألا تظهرنا التجربة على أن الخط المستقيم عند هذا الموجود البشرى ليس هو دائما أقصر الطرق ؟ إذن فكيف لا نقول إن جوهر الوجود البشرى هو « التعالى » أو « المفارقة » ، مادام الإنسان هو الموجود الذى يتحايل على الطبيعة ، لكى يعلو على الطبيعة ، ويساوم مع البيئة ، لكى يعدل من البيئة ، ويخرج عن ذاته ، لكى يسمو فوق ذاته ؟

---

(1) V. Jankélévitch : « Le Mal. », Paris, Arthaud, 1947,. pp. 12 – 14.

إن الحياة الحيوانية لتبدو فى حالة اكتفاء ، لأن الحيوان يعيش فى صميم الواقع ، ويسعى نحو إشباع حاجات عضوية تتناغم مع الطبيعة ؛ وأما الحياة البشرية فإنها فى حالة نقص مستمر ، لأن الإنسان يجد نفسه دائما بإزاء مجموعة كبيرة من المعانى الممكنة ، فضلا عن أنه يمزج الواقعة بالقيمة ، والحقيقة بالمثل الأعلى ، وبالتالى فإنه لا يملك سوى أن يتحرك فى أبعاد متافيزيقية يجهلها الحيوان . ومعنى هذا أنه إذا كان العالم الحيوانى هو عالم الطبيعة والصدفة ، حيث تكون سائر الأشياء هى ما هى بمقتضى تحديد عام ، فإن العالم البشرى هو العالم الذى يوجد فيه « الواقعى » جنبا إلى جنب مع « الممكن » ، العالم الذى يعج بالمعانى ، العالم الذى تجىء فيه النوايا أو المقاصد فتغلف الأشياء أو الأحداث ! وبينما نجد أنه ليس ثمة « حقيقة » بالقياس إلى العالم الحيوانى ، نلاحظ لدى الإنسان أن مشكلة الحقيقة تتخذ طابعاً درامياً ، فيظل الإنسان فى صراع دائم ضد الأكاذيب والأضاليل والخرافات والأوهام وأخطاء الحس والعقل ، أملا أن يصل يوماً إلى الكشف عن ذلك النور الأسمى الذى يضىء طريق حياته !

وربما كان الفارق الأكبر بين الحياة الحيوانية والحياة الإنسانية هو أن نشاط الحيوان بأسره قاصر على تطبيق برنامج حيوى ليس هو منه سوى أداة تنفيذ ، فى حين أن الإنسان يستطيع دائما أن يقاوم دوافعه ، أو أن يضعها موضع النظر . ومعنى هذا أن الإنسان هو — بين كائنات الطبيعة جميعا — أقدرها على مراقبة دوافعه ، والعمل على كبتها ، أو إعلائها ، أو إبدالها ، ومن ثم فإنه الحيوان الوحيد الذى يستبدل بالنظام الحيوى للحاجات ، نظاما أخلاقيا للقيم . وتبعا لذلك فإن الحياة الإنسانية فى صميمها إنما تتمثل بكل حدتها فى شعور الموجود البشرى بذلك التعارض القوى الذى يوجد بين « الكائن الواقعى » بنقصه وضعفه ، و « الكائن المثالى » بكماله وسموه ، وإذا كان الإنسان — كما قال نيتشه — موجوداً ناقصاً أو حيواناً غير مكتمل — Animal inachevé فذلك لأنه يشعر بأن ليس فى وسعه أن يستقر على حال ، أو أن يكتفى بذاته ، ومن ثم فإن وجوده إنما ينكشف له على صورة « نقص » مستمر يضطره إلى العمل على تكملة ذاته ، والعلو على نفسه . ولعل هذا هو السبب فى أن الإنسان يعرف « القيم » ويدرك « المثل الأعلى » ، بينما يجهل الحيوان كل هذا[1] . ولكن هذا أيضاً

(1) O. Lemarié : « Essai sur la Personne », Alcan, 1936. pp. 88 – 89

هو السبب فى أن الوجود البشرى حافل بضروب التعقيد والتناقض ، مما لا نجد له نظيراً عند الحيوان . وهكذا نرى أن الإنسان قد يتخلى عن إنسانيته فيهبط بنفسه إلى مستوى لا إنسانى Inhumain ، وأما الحيوان فإنه لن يكون ــ مهما فعل ــ إلا مجرد حيوان ، وكأنما هو غارق فى سذاجة لا مخرج منها إلى الأبد !

١٦ ــ لقد قلنا إن عالم الإنسان هو العالم الأخلاقى الذى يعرف الحقيقة ، والقيمة ، والمثل الأعلى ... إلخ . ولكن العالم الإنسانى أيضا هو عالم الكذب والتضليل والنفاق والتناقض الوجدانى وسوء الطوية وخداع النفس والآخرين ! ولعل هذا هو ما عناه أحد الباحثين فى علم النفس الحيوانى حينما كتب يقول : « إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يستطيع أن يكذب ! »[1] فهل يكون معنى هذا أن الإنسان موجود يعيش فى الباطل ولا يعرف الحق ؟ كلا ، فإنه لا قيام للحق بدون الباطل ، ولا وجود للصدق بدون الكذب ! ولكن لما كان الإنسان قد اخترع طريقه تغنيه فى كثير من الأحيان مشقة العمل ، ألا وهى اللغة ، فقد أصبحت رقعة الممكنات البشرية هى من السعة بحيث إن العالم العقلى التجريدى قد يختلط عليه بالعالم الواقعى التجريبى . ومن هنا فإن الفاصل عنده بين الحقيقة والخيال ، بين الواقع والوهم ، بين الموجود والممكن ، دقيق رفيع كحد الشعرة ! وربما كان سوء الطوية الذى يميز الموجود الناطق هو المسئول عن كونه « الحيوان الكذوب » الذى يستطيع أن يدعو إلى الوجود ما ليس بموجود ! وإذا صح أن الشيطان هو أب الكذب كما يقولون ، فربما كان فى استطاعتنا أن نقول (بمعنى ما من المعانى) إن الشيطان هو حامى النوع البشرى ! والواقع أن فى أعماق كل منا يكمن صحفى خداع يلفق الأنباء ، ويموه الحقائق ، ويختلق الشائعات ، ويمزج الحق بالباطل ! ... وحتى حينما يريد الواحد منا أن يكتب ترجمة ذاتية يروى فيها للآخرين قصة حياته ، فإنه كثيراً ما يخدع نفسه ويخدع الآخرين ، إذ نراه يخلط بين الشعر والحقيقة ، بين الممكن والواقعى ، بين ما كان يريد أن يكونه وما كان عليه بالفعل ! وهكذا تجىء السير الخاصة طافحة بالأكاذيب والأضاليل والخرافات ، وكأن أصحابها يؤلفون روايات ، بدلا من أن يكتفوا بسرد وقائع وأحداث ! ولعل هذا هو ما حدا بالشاعر الألمانى الكبير جيته إلى أن يطلق على سيرته

(é) Cf. Buytendjik : « Traité de Psychologie Animale », P. U. F. P. 318. (trad. Frank – Duquesne, 1952.)

الخاصة اسم « شعر وحقيقة » [. (Dichtung und Wahrheit)

بيد أننا إذا كنا كثيرا ما نجهل أنفسنا ، ونكذب على أنفسنا ، فذلك لأن أنظارنا مصوبة في العادة إلى ما نريد أن نكونه ، لا إلى ما نحن كائنوه بالفعل ! وكما أننا نجهل شكلنا ما لم نره في المرآة ، فكذلك نحن نجهل نفوسنا ، ما لم يكشف لنا عنها الآخرون ، ولكن عبثاً يحاول الآخرون أن يحكموا على بحسب ما يبدو لهم من ظاهر أفعالي ، فإنني قلما أتعرف على نفسي في تلك الصورة التي يرسمونها لي عن نفسي ، لأنني لا « أوجد » إلا في دائرة إمكانياتي وآمالي ومشروعاتي المقبلة ، بينما هم لا يرونني « موجوداً » إلا في دائرة تصرفاتي وأفعالي وخبراتي الماضية . بيد أنني مهما حاولت أن أفصل في داخل وجودي بين ما أنا كائنه ، وما أريد أن أكونه ، فإنني لن أستطيع أن أتوصل إلى إقامة مثل هذا الفاصل ، لأن شعوري بذاتي إنما هو شعور بإمكانية تتحقق ، لا بوجود تام مكتمل . ومن هنا فإن « ما كان » ، و « ما كان يمكن أن يكون » ، و « ما هو كائن بالفعل » ، و « ما سوف يكون » ، و « ما لا يمكن أن يكون » : كل هذه مستويات من الوجود قد تتداخل وتتشابك وتمتزج في حياة ذلك الموجود العجيب الذي لا يملك كينونة حقيقية ، بل مجرد « صيرورة » متغيرة زائلة . ولما كان الإنسان لا يملك أن يعيش إلا بمقتضى تلك الحركة المستمرة التي ينتقل فيها من الممكن إلى الواقعي ، ومن الواقعي إلى اللاواقعي ، ومن العرضي إلى الضروري ، ومن الضروري إلى المحتمل ، ومن المحتمل إلى المحال ، فليس بدعا أن يكون قوام الحياة البشرية هو الالتباس والاشتباه والغموض ! وهكذا يختلط الحق والباطل ، ويمتزج الصدق والكذب ، ويلتبس اليقيني بالمشكوك فيه ، فلا تبدو الحياة الأخلاقية في نظر الموجود البشري سوى مخاطرة مستمرة ، وصراع دائم بين النية الخيرة وسوء الطوية !

والإنسان بعد هذا وذاك ليس بجهاز تسجيل أو آلة تصوير ، وإنما هو إدراك يلتقط ويميز ، وذاكرة تتخير وتستبقي . ومعنى هذا أن الإنسان لا يرى كل ما تقع عليه عيناه ، ولا يسمع كل ما يطرق باب أذنيه ، وإنما هو يرى ما يحلو له أن يراه ، ويسمع ما يروق له أن يسمعه ، كما أنه يغلق عينيه عما لا يحب أن يراه ، ويصم أذنيه عما لا يريد أن يسمعه ! وحينما يبصر الإنسان أو يسمع ، فإنه قد يروى غير ما أبصر أو غير ما سمع ، أو هو قد لا يستطيع على وجه التحديد أن يروى كل ما أبصر أو كل ما سمع ... ويصر المحقق أو القاضي على أن تجيء شهادة الشاهد — في كل مرة بمستجوب

فيها ـــ نسخة طبق الأصل ، لما رواه في المرة أو المرات السابقة ! ولكن الشاهد إنسان ، فهو يتمتع بذاكرة عضوية حية تعى وتنسى ، وتؤلف وتركب ، وتختلق وتبتدع ؛ ومن هنا فإن شهادته لا بد من أن تجىء فى كل مرة منطوية على شىء من الجدة ، مغايرة لما سبق له الاعتراف به خصوصا إذا تدخل عامل الزمان فمرت فترة طويلة على شهادته الأولى . إنه إنسان ، والإنسان يقسم أن يقول الحق ، وألا يقول إلا الحق ، ولكنه يطوى تحت كلمة « الحق » أمشاجاً عجيبة من الحقيقة والخيال والشعر والأسطورة والخرافة والوهم والكذب والاختلاق ! .

وربما كانت الدلالة الميتافيزيقية للكذب إنما تنبع من كون الموجود البشرى « موجوداً ليس من هذا العالم » ، موجوداً حراً يستطيع أن يفلت من طائلة الواقع ، موجوداً مفارقا يستطيع أن يلوذ باللاوجود فيكذب الواقع وينفى الوجود ! والظاهر أن للإنسان مطلق الحرية في أن يثبت أو أن ينفى ، فهو يستعمل هذه الحرية فى مجال القول (أو اللوغوس) بأن يموه ويلفق ويختلق وينكر ويكذب ... إلخ وحينما يمارس الإنسان هذه الحرية النظرية التى تنفى ما هو كائن ، أو تثبت ما ليس بكائن ، فإنه بذلك يؤكد أنه ليس عبداً للواقع ، ويقيم الدليل على أنه موجود مفارق ليس أسيرا (كغيره من الموجودات) لما هو كائن ! ومعنى هذا أن القدرة على إحالة الوجود إلى لا وجود ، واللاوجود إلى وجود ، إنما هى نتيجة لما يتمتع به الإنسان من حرية(١) .

إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يستطيع أن يكذب ، لأنه الحيوان الوحيد الذى ليس مستغرقاً فى العالم إلى الحد الذى يجعل منه موجودا واقعيا محضا . ففى وجودنا إمكان واحتمال وتصور وتخيل وتوقع وانتظار واستباق ؛ وهذه كلها ـــ بالقياس إلى الواقع الحاضر المباشر ـــ إن هى إلا أكاذيب وأوهام ، أو تهاويل وأحلام . فالإنسان هو موجود « الممكنات » الذى يفتح عينيه على العالم ، فلا يرى ديكورا متينا من « الحلول الجاهزة » ، بل عددا لا حصر له من المسائل التى لا حل لها إلى الأبد ، والتى يردد كل منها أصداء الشك الحائم حول المصير البشرى المجهول ! فنحن لا نصوب أعيننا دائما نحو الواقع ، بل نحن لا نحيا ، ولا نفكر ، ولا نعمل ، إلا بالنظر إلى ما هو غير موجود ! وإذن فقد يصح أن نقول إن الإنسان يكذب أحيانا

---

(1) C. Stern : « Une interprétation de l' Aposteriori », in « Recherches Philosophiques, » Paris, Boivin, vol, Iv, 1934 – 1935 : pp. 79 – 80.

لأنه يحلم ، وأحلامه كثيرا ما تختلط عليه بالواقع ! أليس الإنسان هو ناسج الأكاذيب ، ومبتدع الأساطير ، وخالق الآلهة ؟ ألسنا بشرا نقتات بالأحلام ، ونعيش على الآمال ، ونمزج الحقيقة بالخيال ، وننتقل باستمرار من الضلال إلى الحق ومن الحق إلى الضلال ؟ ألسنا آدميين قد نسج وجودنا من أديم الأرض ، ولكننا ننعطف دائما برءوسنا نحو النجوم ؟ إذن فكيف لا نرفع أعيننا نحو السماء ، حينما يقفر حاضرنا ، ويظلم واقعنا ، وتضيق الأرض — على سعتها — بنا ؟ إننا نكذب أحيانا ، لأننا لا نريد أن نعترف بالواقع ، ونحن نخدع أنفسنا أحيانا ، لأننا نريد أن ننتقل بأنفسنا إلى « لا وجود » لعله أجمل فى أعيننا من الوجود ! . .

فهل نقول إن البعد العلوى — بالنسبة إلى الإنسان — إن هو إلا بعد خيالى وهمى يبتدعه لنفسه موجود كذوب يعزى نفسه عن حاضره المقفر ؟ أم هل نقول إن الموجود البشرى نفسه لم يخلق إلا لكى يعلى عليه ؟ الواقع أن الإنسان هو كالسابح الذى لا يستطيع أن يظل فى مكانه ، وإلا لسقط فى أعماق البحر ، أو كراكب الدراجة الذى لا بد له من أن يسقط لو أنه لم يتحرك نحو الأمام ! فلا بد لنا من أن نعلو على الإنسان ، وإلا لانحدرنا إلى ما هو دون الإنسان ، إن الوجود البشرى ليس مجرد انتقال من « الحيوان » إلى « الإنسان » ، وإنما هو أيضا انتقال من « الإنسان » إلى « الله » ! وسنرى فيما بعد أنه لا بد لنا من أن نصير « آلهة » ، وإلا لحقت علينا لعنة « الآلهة » !

الباب الثاني

حـدود الإنسـان

الفصل الرابع

الزمان

١٧ — ليس أقسى على الموجود الذى يملك الحرية ، ويحن إلى الأبدية ، وينزع نحو اللانهائية ، من أن يشعر بأن لحريته حدودا ، وأن الزمان ينشب أظفار الفناء فى عنقه ، وأن التناهى هو نسيج وجوده ! ... « ويحى أنا الإنسان الشقى ! من ينقذنى من جسد هذا الموت ؟ » : هكذا صرخ القديس بولس حينما أدرك ما فى الوجود البشرى من شر ، ونقص ، ونسبية ، وعدم اكتفاء ، وإحالة مستمرة إلى « الآخر » ! أليس الإنسان هو ذلك الموجود الزائل الذى يعيش فى الزمان ، فلا نستطيع أن نقول عنه إنه كائن . وإنما لابد من أن نقول عنه دائما إنه سيكون ! أليس الإنسان هو تلك الخليقة الفانية التى تجد نفسها دائما فريسة للصيرورة المستمرة ، فلا تزال فى دور التكوين حتى يفاجئها الموت فتصبح ماضيا بحتا ؟ أجل ، ولكن الإنسان أيضا هو ذلك الكائن « المتوسط » الذى يجد نفسه محصورا بين الألف والياء ، بين البداية والنهاية ، بين لا وجود قبل الولادة ولا وجود بعد الموت ! إنه الكائن المدنس الذى قد جعل للطهارة ، الكائن المضطرب الذى قد خلق للنظام ، الكائن المتعدد الذى لا يفتأ ينشد الوحدة ، الكائن المتناقض الذى يريد أن يمزج ما فيه من أخلاط عديدة بنسب متكافئة حتى يركب منها مزيجا واحدا يشعره بالتكامل والتوازن والانسجام والتوافق ! ... وينظر الفيلسوف إلى الإنسان ، فيحاول أن يرجع ما فيه من تعدد إلى الوحدة ، ويسعى جاهدا فى سبيل رد ما فيه من مظاهر متباينة إلى حقيقة واحدة أصلية ؛ ولكنه سرعان ما يتحقق من أن الإنسان هو فى صميمه كائن هجين ، خليط ،

مولد ! وربما كان أعجب ما فى الإنسان هو أنه موجود مزدوج بمزقه الخلاف بين النفس والبدن ! إنهما زوجان عصبيان لا يعرفان ماذا يريدان : فهما لا يستطيعان أن يعيشا سويا . ولكنهما أيضاً لا يملكان الانفصال أحدهما عن الآخر ! إن اتحاد النفس بالبدن هو كاتحاد الرجل بالمرأة : فإن الواحد منهما لا يستطيع أن يعيش مع الآخر ، ولكنه لا يستطيع أن يعيش بدونه ! إن كلا منهما يريد حضور الآخر ويريد غيابه : فهو حين يكون معه ، يبغضه ويمقته ويتمرد عليه ، وحين يكون بعيدا عنه يحن إليه ويتحرق شوقا إلى الاجتماع به ! أليس من الواضح إذن أننا نعيش فى « تناقض وجدانى » حاد ، مادمنا نجد أنفسنا عاجزين عن الاستغناء عما نمقته ونحقد عليه ؟[1] .

ولكننا ـــ سواء أردنا أو لم نرد ـــ مضطرون إلى أن نحيا على هذا التناقض نفسه ، فإن وجودنا فى صميمه إن هو إلا توتر بين الزمان والأبدية ، بين الحرية والضرورة ، بين التناهى واللاانهائية ، بين التعدد والوحدة ، بين الجسم والروح ... إلخ . ونحن نسعى جاهدين فى سبيل حل ما فى تجربتنا من ضروب تعارض عديدة أليمة ، ولكننا نشعر بأن « الثنائية » ضريبة باهظة قد فرضت علينا بوصفنا موجودات هجينة قد جبلت من طين ونور ! وقد نتمرد على قيودنا ، ونتزع إلى تخطى حدودنا ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أنه هيهات للطير أن يضرب بأجنحته فى أجواز الفضاء ، ما لم تكن هناك جاذبية أرضية يستند إليها فى صعوده نحو السماء ! وإذن فقد يكون من الخير لنا أن نتعرف حدودنا ، بدلا من أن نقتصر على التحرق شوقا إلى « المطلق » ، فإن هذه « الحدود » نفسها هى الأسوار التى نطل منها على ما وراء الحدود ، فنرى « المطلق » من بعيد !

ستقولون إنه لا حرج على الإنسان إذا هو تجاهل تلك « الحدود » ، فما أفادت الإنسانية يوما من كل تلك التأملات الفلسفية العقيمة حول تناهى الموجود البشرى ، وبطلان الحياة البشرية ، وتفاهة بنى البشر ! ألا يشهد التاريخ البشرى ـــ باعترافكم أنتم يا معشر الفلاسفة ـــ بأن حدود الإنسان قد تراجعت عصرا بعد عصر ، فما كان يراه الأقدمون عائقا منيعا لا سبيل إلى اجتيازه ، أصبحنا نستهين به اليوم بعد أن أتيحت لنا الفرصة لأن نذلله ونتغلب عليه ؟ وإذن فما جدوى إقامة السدود والحدود ،

---

(1) V. Jankélévitch ; « Le Mal. », Paris, Arthaud, 1947,. pp. 12 – 14.

فى وجه ذلك الموجود العاتى الذى يحطم شتى القيود ؟ أليس الأجدى علينا وعليكم أن ننسى — أو نتناسى — كلمات التناهى والشر والفناء ، لكى نقول مع بعض مفكرى هذا العصر إن بطل القرن العشرين لم يعد هو الشيطان ، ولا هو الله ، ولا هو بروميثيوس ، وإنما قد أصبح هو الإنسان ؟ أليس من الأفضل لنا ولكم أن نعمل على خلق « الإنسان الجديد » ، بدلا من أن نجتزئ بالتحسر على الضعف البشرى ، وإبراز مناحى هذا الضعف ، وتجسيم ما يترتب عليه من نتائج ؟

تلك هى الاعتراضات التى تثار فى وجه كل من تحدثه نفسه بأن يزيح النقاب عن بعض « حدود الإنسان » ، فإننا نحب أن نوحى إلى أنفسنا بأنه ليس لإمكانياتنا حدود ، وأنه ليس فى قاموس البشرية لفظ « مستحيل » ! وإذا كانت بعض المذاهب الفكرية الحديثة قد لقيت رواجا كبيرا عندنا ، فذلك لأنها تمجد الحرية ، وتعلى من شأن الإنسان ، وتنادى بأننا نحن الذين نخلق القيم ونبدع المعايير ! ولا يقتصر الإنسان الحديث على القول بأن الإنسانية لا تثير من المشكلات إلا ما هى قديرة على حله ، بل إننا نراه ينادى على لسان نيتشه (وغيره من الفلاسفة الإنسانيين) بأننا قد اخترعنا « الله » لكى نغطى كل ما لدينا من ضعف ، ونفسر كل ما فى تجربتنا من ثغرات ! ولكن مشكلتنا اليوم — فيما يقول البعض — لم تعد هى ما إذا كان فى وسعنا أن نؤمن بالله ، بل ما إذا كان فى وسعنا (وبأى معنى ، من المعانى) أن نؤمن بالإنسان . ويضيف إلى ذلك بعضهم أن « معظمنا اليوم لم يعد يؤمن بإلـه متعالٍ تكمن فيه الحقيقة الأولية الأبدية ، تلك الحقيقة التى من شأنها أن تكون حقيقية قبل الإنسان ، وحقيقية أيضاً بعد الإنسان ، فلا يكون هو منها إلا بمثابة المستأمن على وديعة ؛ وإنما أصبح الإنسان فى نظرنا من الآن فصاعدا هو الذى يخلق حقيقته ويوجه مصيره فى صراع عنيف من أجل الوصول إلى ذاته » !

حسنا ، ولكن هل يكون معنى هذا أن نضرب صفحا عن كل ما تزخر به تجربة ذلك الموجود البشرى من « مواقف وجودية » هامة تعبر عن علاقاته بالعالم ، والآخرين والوجود العام نفسه ؟ هل نخرس لسان بسكال مثلا حينما يتساءل فى خطراته فيقول : « حينما أتأمل الأمد القصير الذى كُتِب على أن أحياه ؛ ذلك الأمد المستغرق فى الأزلية السابقة والأبدية اللاحقة ، وحينما أفكر فى ذلك الحيز الصغير الذى أشغله (بل وأشهده أيضاً) ؛ ذلك الحيز الغارق فى محيط لا نهائى من العوالم التى تجهلنى وأجهلها ، فإنه

سرعان ما يتملكنى عندئذ الشعور بالرعب والدهشة إذ أرانى هنا بدلا من أن أكون هناك ؛ فى حين أنه ليس من سبب لأن أكون هنا لا هناك ، وليس من مبرر لأن أوجد الآن وليس فى أى عصر آخر ! فمن الذى وضعنى هنا ، ومن الذى أراد لى أن أكون فى هذا المكان بالذات ، وفى هذا الزمان دون سواء ؟ »(١) ... هل نحطم لوحة جوجان Gauguin المشهورة التى يتساءل فيها قائلا : « من أين أتينا ؟ ومن نكون ؟ وإلى أين نمضى ؟ »(٢) . هل نخنق فى قلب الإنسان كل صرخة تنبعث من أعماق وجوده ، حاملة فى طياتها معانى التساؤل والحيرة والدهشة والقلق والألم والأمل ؟ هل نكتفى بأن نقول للإنسان : « عش ولا تسل عن وجودك ، واعمل ولا تنظر إلى حدودك » ؟

١٨ ـــ ولكن الإنسان ـــ سواء أراد أو لم يرد ـــ موجود يعيش فى الزمان ، بل موجود يعيش الزمان ، إن لم نقل بأنه هو الزمان نفسه ! وإننى لأشعر فى كثير من اللحظات بأن الزمان هو نسيج وجودى ، إن لم يكن هو قرارة نفسى : لأننى حينما أهب شخصا أو شيئا جانبا من وقتى ، فإننى عندئذ إنما أمنحه بضعة من نفسى ، وحينما أضيع وقتى أو أبذر لحظاتى ، فإننى فى الحقيقة إنما أضيع ذاتى وأفقد حياتى ! وقد يتملكنى الشعور أحيانا بأننى أفقد ذاتى خلال ما يمر على من لحظات متعاقبة لا أستطيع أن أملأها ، فترانى عندئذ أعمل جاهدا فى سبيل الإمساك بكل لحظة واستبقائها على حدة ، حتى يكون فى وسعى أن أحقق خلالها بعض ما أريد ! ولكن كل لحظة من لحظات الزمان تأبى إلا أن تلحق بسابقاتها ، أعنى أنها ما تكاد تطوف بى حتى تفلت من بين يدى ، دون أن يكون فى وسعى العدو وراءها أو اللحاق بها ! وهكذا يشعر الإنسان بأن لحظات الزمان هى أشبه ما تكون بقطرات الماء ، فهى تتساقط من بين أصابعنا ، دون أن نقوى على استبقائها أو امتلاكها أو القبض عليها بجمع أيدينا ! أليس الزمان هو استحالة الإعادة ، وامتناع الرجعة ؟ ألا تفوت الفرص ويولى الشباب ، وتنقضى لحظات السعادة ، دون أن يكون فى وسع المرء يوما أن يثبتها أمام ناظريه ، أو أن يسترجعها حية نابضة أمام شعوره ؟ واحسرتاه أيها الإنسان ، فإن الماضى لا يعود ، والشباب المدبر لا رجعة له ، والسعادة الهاربة لا تقتنص من جديد ،

---

(1) Pascal : « Pensées », Texte de L. Brunschwieg, Frag., No. 205.

(٢) جوجان مصور فرنسى مشهور (١٨٤٨ ـــ ١٩٠٣) ، ولوحته المشار إليها ترجع إلى عام ١٨٩٧ ، وهى محفوظة بمتحف بوسطون .

ونحن مجعولون لعبادة ما لم نراه مرتين !

« أيتها الأرض قفى دورانك ! وأنت أيتها الساعات قفى جريانك ! ودعينا نتمتع بعاجل لذاتنا ، وننعم بأجمل أيام شبابنا .. على أننى يا ويلتاه كلما لججت فى الطلب ، لج الزمان فى الهرب ... فليس لسفينة الإنسان مرفأ ، ولا لخضم الزمان ساحل : إن الزمان ليتدفق ، وإنا مع تياره نمر ونمضى ... »(1) هكذا صرخ لامارتين فى لوعة وحرقة ، حينما وجد نفسه صريعاً لأمواج الزمان تدفعه فى ظلام الأبد من شاطئ إلى شاطئ ، دون أن يملك الرجوع إلى ملجأ ، أو الرسو ذات يوم على مرفأ ! . والواقع أن الذات التى تحيا فى الزمان لا بد من أن تشعر بأنها محصورة فى « الآن » بين الـ « قبل » والـ « بعد » ، بين الماضى والمستقبل ، بين يوم الولادة ويوم الموت ، بين اللاوجود الأصلى الذى صدرت عنه واللاوجود النهائى الذى لا بد أن تنحدر إليه ! ونحن نولد ، لكى لا يلبث الزمان أن يستلمنا ، ثم هو ما يكاد يستلمنا حتى يلتهمنا ! وقديما تعبد الإنسان للشمس ، لا لأنها مبعث الحياة فحسب ، بل لأنها لسان حال الزمان أيضا ! أليست الشمس هى التى تفرض علينا إيقاع النهار والليل ، ودورات الفصول على مر السنين ؟

إن الزمان هو قرارة ذاتى ، ولكنه هو الذى يفصلنى أيضا عن ذاتى : إنه ينخر فى قلبى ويحفر فى أعماق وجودى ، فلا يلبث أن يفصلنى عما كنته ، وعما أريد أن أكونه . وعما أود أن أفعله ! وهكذا تصبح الذات فى كل لحظة مجرد ناظر أو متفرج يشهد الأفعال التى حققها ، والتى لم يعد فى وسعه أن يغير من مجراها ... لقد كنت شابا ، ثم انتزع الزمان شبابى ، ولكن هذا الشباب الضائع لم يعد من أجل هذا شيئا غريبا عنى وليس ملكى ، وإنما هو منى بمثابة شىء أتعرف فيه على ذاتى الماضية وكأن ذاتا أخرى كنت أملكها تستعرض نفسها أمام ذاتى الحاضرة التى أملكها !(1)

فالزمان — كالذات — اتصال وانفصال ، تقارب وتباعد ، حضور وغياب ! ونحن نستعمل الزمان أحيانا للإشارة إلى الاستمرار والدوام ، ولكننا نستعمله أحيانا أخرى للإشارة إلى الانفصال والابتعاد : ألسنا نقول مثلا إن هذه المدينة تقع على بعد ثلاث ساعات من العاصمة ، أو إن هذا العمل يستغرق فى تحقيقه ثلاثة أيام .. إلخ ؟

---

(1) من قصيدة « البحيرة » للامارتين ، ترجمة أحمد حسن الزيات : « من الأدب الفرنسى » القاهرة ، ١٩٤٠ ، ص ٢١١ — ٢١٢ .

إننا نتوهم في كثير من الأحيان أن الزمان هو كالمكان مجرد حد من حدود الإنسان ! ألسنا نقيس الزمان بالساعات والأيام والشهور والسنين ، كما نقيس المكان بالأبعاد والأطوال والأحجام والمساحات ؟ ألم يحاول بعض الروائيين أن يتصور آلة يتحرك فيها المرء عبر الزمان ، كما يتحرك في الطائرة أو القطار أو الباخرة عبر المكان ؟ ولكننا ننسى أن التحرك في المكان هو مجرد ابتعاد ، وأما التحرك في الزمان فإنه ابتعاد ليس افتراق ! .. أجل إن الزمان ينأى بنا عن ماضينا ، ولكنه لا يفصلنا تماما عن هذا الماضي . ولو لم يكن الماضي حملا ثقيلا يرين على كاهل الإنسان ، لما كان الزمان قيدا بغيضا أو حدا أليما . فنحن نضيق ذرعا بالزمان ، لأننا نشعر بأنه لا يسير إلا في اتجاه واحد ، ولا يقبل الإعادة بأي حال من الأحوال ، ولا سبيل إلى محوه أو القضاء عليه ... وربما كان أقسى ألم يعانيه الإنسان هو ذلك الألم المنبعث من استحالة عودة الماضي ، وعجز الإنسان في الوقت نفسه عن إيقاف سير الزمان ! حقا إن الزمان ينتزع منا رويدا رويدا كل ما سبق له أن منحنا ، ولكن تجربة الشيخوخة الأليمة كثيرا ما تشعر الذات البشرية في حدة وقسوة ومرارة بأنه هيهات للمفقود أن يعود ! وإنا لنحاول في حياتنا العادية أن ننسى الزمان أو نتناساه بأي ثمن ، ولكن كل ما في التجربة ينطق باسم الزمان ، وكل ما في الزمان يذكرنا بالفناء ! أليست الحياة بالنسبة إلينا إن هي إلا دفن مستمر لأجزاء من شخصيتنا وتاريخنا وتجاربنا وحالاتنا النفسية ؟ ألا يعفي الزمن على سعادتنا الماضية ، حتى ليكاد يطمس معالمها ويجعل منها مجرد ذكريات باهتة ؟ ومع ذلك ألسنا نندم على تلك السعادة الماضية ، ونؤنب أنفسنا لأننا عشناها في غفلة ومن دون حساب ؟ ألسنا نتحسر على ذلك الماضي الذي انقضى سريعا كعمر الزهور ، ونتمنى على الله لو أتيحت لنا الفرصة لأن نستعيده ولو في لحظة إلهية خاطفة ؟ .

بيد أننا – لحسن الحظ أو لسوئه – نعرف أن في كل لحظة حاسمة من لحظات حياتنا شيئا سحرياً لا يقبل الإعادة ، أو عنصراً فريداً هيهات أن يجوز عليه التكرار ! ومن هنا فإننا نشعر بجدية الزمان حينما يكون علينا أن نحقق فعلا نعلم مقدماً أنه لن يكون في وسعنا من بعد أن نمحو آثاره . وعلى الرغم من أننا نعرف أننا كائنات متناهية لا تملك « المطلق » ، إلا أننا نحس في بعض اللحظات بأن شخصيتنا هي نسيج وحدها ، وأن فيما تحققه شيئاً من « المطلق » ! وربما كان أعجب ما في الإنسان أنه قد يستطيع أن يسمو بنفسه فوق الطبيعة ، أو أن يحقق من أفعال البطولة ما لا طاقة لغير

الآلهة به ، أو أن يضحى بذاته في سبيل الآخرين ، ولكن هذا كله هيهات أن يدوم أكثر من ثانية ! إنه يملك القدرة على أن يعلو على الإنسان ، ولكن في لمحة سريعة خاطفة كالبرق ، أو في ومضة عابرة زائلة كطرفة عين ! والواقع أن الزمان واقف لنا بالمرصاد ، فهو يشعرنا بأنه هيهات لنا أن نفلت من طائلة الصيرورة ، أو أن نخرج على دوامة الحياة ! ويأبى الإنسان إلا أن يكذب الزمان ، فيحقق من أفعال التضحية أو المحبة أو الإيثار أو الشجاعة أو الحدس ما يحمله على أعناق الأبدية إلى مصاف الآلهة ، ولكن هذه الأفعال سرعان ما تنطفيء كالشرارة الخاطفة التي ما تكاد تشتعل حتى تذروها الرياح وتخمدها العاصفة ! وهكذا يجيء الزمان فيشعرنا بأننا لم نخلق للأبدية ، ولم نجعل للمطلق ، ولم نجبل للقداسة ! إن الإلهام المبدع قد يتيح للعبقرى أن يكتب « الكوميديا الإلٰهية » ، ولكنه لن يحرره من أجل ذلك من شتى ضرورات الطعام والشراب ! وقد تعلو بنا أفعال البطولة والشجاعة أو التضحية — في لحظة سريعة خاطفة — فوق الظروف الاجتماعية والدوافع الغريزية ، ولكنها لن تعفينا لهذا السبب من جبرية القوانين (كالثقل مثلا) ولا من قضاء الموت[1] !

١٩ — الزمان إذن هو الذى يشعرنا بما فينا من ضعف ، ونقص ، وتناه ، ونسبية ، وعرضية ... إلخ . وعبثاً يحاول الإنسان أن يلقى فى روع نفسه بأنه هو المطلق ، فإن نظرة واحدة يلقيها على صورته وقد انعكست فوق غدير الزمان ، هي الكفيلة بأن تبين له أنه كائن مسيخ الخلقة لا رأس له ولا ذنب ! وما أشبه الموجود البشرى بذلك المتفرج الذى مهما حاول أن يشهد العرض من أوله ، فإنه لا بد من أن يجيء إلى المشهد ليجد أن العرض قد ابتدأ منذ مدة ؛ ومهما حاول أن يجبر نفسه على أن يشهد الرواية حتى النهاية ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه خارج الصالة قبل أن يكون قد شهد الخاتمة ! أليس الإنسان « المتناهى » هو ذلك الموجود « المتوسط » Intermédiaire الذى يجد نفسه محصوراً دائماً بين مجالين لا سبيل إلى فهمهما !؟ أليس الموجود البشرى هو الكائن الوحيد في الطبيعة الذى يحاول أن يخترق الزمان ببصره ، إن إلى الخلف أو إلى الأمام ، فلا يلبث أن يشعر (فى حسرة وخيبة أمل) بأنه هيهات للموجود الزمانى أن

(1) V. Jankélévitch : « Philosophie Première », P. U. F., 1954 pp. 240 – 247.

ينفذ إلى سر الأزلية التى لا بداية لها ، أو أن يخترق حجب الأبدية التى لا نهاية لها ! ومن هنا فقد آب الإنسان من كل هذه الجوالات الميتافيزيقية فى ربوع الوجود ؛ مهيض الجناحين ذليل النفس خائب الأمل ، وكأنما عز عليه أن يظل أبد الدهر صريع الزمان !

وأجال الإنسان بصره فيما حوله ، فلم يلبث أن تحقق من أن كل ما فى الوجود هو مثله فريسة للتغير والصيرورة والتناهى والفناء ! حقا إن الزمان هو الذى ينضج الثمرة ، ولكنه هو الذى يصيبها بالتلف والخسارة ، والزمان أيضا هو الذى يعتق الخمرة ، ولكنه هو الذى يشيع فيها طعم المرارة ! فلسنا نحن وحدنا صرعى الزمان ، وإنما الزمان — كالموت — حق على كل حى ، فهو يعمل عمله فى كل موجود ، وهو ينخر كالسوسة فى باطن كل كائن محدود ! ولكن غيرنا من الموجودات — لحسن الحظ — أعجز من أن يستشعر وخز الزمان ، فهو ينعم بسعادة هيهات أن يعرفها الإنسان ، بينما يظل ابن آدم طوال محياه يتحسر على الماضى ، ويتلهف على المستقبل ، دون أن يكون فى وسعه يوماً أن يقبض على الحاضر بجمع يديه ! حقا إن الأيام — كما يقولون — تتتابع دون أن تتشابه ، ولكن فى تتابعها نفسه معنى التشابه ، لأنها تجلب علينا الآلية والرتابة والسأم والملال ! وحينما نتحدث عن « السأم » ، فإننا لا نتحدث عن شيء دخيل على الحياة البشرية ، بل عن عنصر هام من مقومات وجودنا البشرى بوصفه وجوداً متناهياً متناقضا يتذبذب دائماً بين الامتلاء والخواء ، بين اللذة والألم ، بين السعادة والشقاء ! وحين يسأم الإنسان فإنه لا بد من أن يشعر بالحاجة إلى قتل الوقت ، ومن هنا فقد اضطر الإنسان إلى أن يبتدع حيلا ينفض بها عن نفسه غبار الملل بأن ينفق من وقته دون حساب ! وهكذا تفنن بنو البشر فى خلق وسائل التسلية ، ولكنهم سرعان ما تحققوا من أن التسلية نفسها لا بد بدورها من أن تولد السأم ، أعنى أن المرء لا يسأم فحسب ، وإنما هو يسأم من التسلية أيضاً ! ولعل هذا هو ما عناه بول فاليرى Valéry حينما وصف « السأم » فى كتابه « الروح والرقص » فقال : « هذا المرض الذى هو مرض الأمراض ، وهذا السم الذى هو سم السموم ؛ هذا السم المضاد للطبيعة كلها ، إنما هو ما نسميه بالسأم من الحياة ! إنه ليس بالملل العارض ، ملل التعب والكلال أو الملل الذى يمكن رؤية أصل جرثومته أو الوقوف على حدوده ، بل هو السأم الكامل ، السأم الخالص ، الذى لا يرجع منشؤه إلى سوء الحظ أو المرض أو الضعف ، ويرضى بتأمل أسعد ما يمكن من الظروف ، وأخيراً هو هذا السأم الذى ليس

له مادة سوى الحياة نفسها ، وليس له سبب بعد ذلك سوى وضوح بصيرة الحي ، هذا السأم المطلق ليس في ذاته إلا الحياة عارية تماماً ، إذا نظرت إلى نفسها بوضوح »[١] .

والواقع أننا مهما حاولنا أن نجعل حياتنا مليئة خصبة ، فلا بد من أن تجيء علينا لحظات نستشعر فيها العوز والخلاء ، وبالتالي السأم والملال . وإذا كان من شأن الفعل الذي يتحقق في « الآن » L'instant أن ينسينا الزمان ، فإن من شأن الملل الذي يقترن بالقلق أن يزيد من حدة شعورنا بالزمان . ومعنى هذا أننا ــ كما لاحظ شوبنهور ــ قلما نشعر بالزمان في لحظات اللهو والسرور ، وإنما نحن نشعر به على وجه الخصوص في لحظات الضجر والألم والملل . وحينما يستبد الملل بالنفس البشرية ، فهنالك يشعر الإنسان بالخلاء ، والخواء ، والضجر ، والتبرم ، وضيق الصدر ، وعدم الاكتراث ! وليس أشق على الإنسان من أن يصارع الملل ، فإن الصراع ضد الملل هو صراع ضد الزمان نفسه ، فضلا عن أنه كثيرا ما يكون الملل غير ذي موضوع ![٢] ألا يشعر المرء أحيانا بسأم غريب لا يعرف مصدره ، ولا يقوى على صده ، فلا يجد بداً من أن يستسلم لذلك العذاب النفسي الذي لا موضوع له سوى الحياة نفسها ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الزمان بما فيه من صيرورة ورتابة وتكرار ، هو الذي يجعل من « السأم » جزءا لا يتجزأ من صميم وجودنا ؟

٢٠ ــ فإذا ما تساءلنا الآن عن التجربة الوجودية العميقة التي ينكشف لنا من خلالها الزمان ، وجدنا أن حياتنا الواعية نفسها لا تبدأ إلا في اللحظة التي نتجاوز فيها الإدراك الحسي (وهو الفعل الذي يتم في الحاضر) ، لكي نتجه بأبصارنا إما نحو الخلف أو نحو الأمام ، أعني إما نحو « الماضي » أو نحو « المستقبل » . بل إن الإدراك الحسي نفسه ما كان ليحمل أي معنى بالنسبة إلينا ، لو لم يكن كل موضوع حسي ندركه هو بمثابة نقطة تلاق لفكرتنا عن الماضي وفكرتنا عن المستقبل ، أعني ملتقى لذكرياتنا وإمكانياتنا .

---

(١) عن « الوجودية » مقال لديديه أنزيو ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، « مجلة الكاتب المصري » أكتوبر سنة ١٩٤٦ ــ ص ١٢٧ .

(٢) « شوبنهور » للدكتور عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٢ ، ص ٣١٠ .

والحق أنني بمجرد ما أجد نفسي وحيدا ، أعني بمجرد ما أعاود الشعور بوجودي الباطني الذي تصرفني عنه في العادة ظواهر الأشياء ، فإن حياتي الماضية سرعان ما تمثل بين يدي (بأكملها أو في جانب منها) ، بحيث إن هذا الماضي الذي افتقدته ، والذي لم يعد أي حدث من أحداثه حقيقة حاضرة بالفعل ، لن يلبث أن يبدو لي بمثابة الشيء الوحيد الذي أمتلكه ! أليس الماضي هو الذي يعبر عما استطعت أن أجعل من نفسي ، إن لم أقل بأنه هو الذي يعبر عما أنا كائنه بالفعل ؟ أليس الماضي هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يقال عنه إنه « كائن » ، لأنه متحقق مكتمل ، في حين أن كل ما عداه لازال فريسة للصيرورة ؟ وإذن أفلا يصح أن نقول إن كلا منا يحمل ماضيه في أعماق ذاته ، وكأنما هو يطوي بين جنباته سرا حيا يعمل فيه ويؤثر عليه ، حتى ولو حاول أن ينساه أو يتناساه ، بل حتى ولو أراد أن يمحوه أو يقضي عليه ؟

إن البعض ليزعم أن الماضي قد يموت تماما ، وكأن في وسع الحرية البشرية أن تجعل ما كان وكأنما هو لم يكن يوما من الأيام . ولكن الحقيقة أننا مهما فعلنا ، فإننا لن نستطيع أن نلغي ماضينا تماما ، لأنه هيهات للموجود الحر أن يحمل ما كان وكأنما هو لم يكن ! وقد تستطيع الإرادة أن تفعل الكثير ؛ أما أن تمحو من الوجود ما أوجدته ، فهذا ما لا قبل لها به على الإطلاق ! وحتى لو افترضنا أن الذات قد نجحت في أن تحيل ماضيها إلى جزء متصلب أو قطعة متحجرة من كيانها ، بتنكرها له وثورتها عليه ، فإن مثل هذا الانفصال الإرادي عن الماضي لن يكون معناه أن الذات قد تمكنت نهائيا من اقتطاع ذلك الماضي من حياتها ، بل كل ما هنالك أنها عندئذ قد تكون بسبيل تغيير دلالة ذلك الماضي أو العمل على تفسيره في ضوء شرعة جديدة من القيم ! وآية ذلك أن هذا الماضي الذي قد تبدو الذات أبعد ما تكون عنه . قد تدب فيه الحياة من جديد ، فلا يلبث أن يزحف إلى أعماق تلك الذات ، لكي يعود فيؤثر فيها ويسيطر عليها ويحد من حريتها ، من حيث تدري أو لا تدري !

إنك قد تتفوه بكلمة ، أو قد تعطي وعدا ، أو قد تأتي تصرفا ، أو قد تتخذ خطوة دون أن يخطر على بالك أن هذا « الفعل » الذي تحققه لن يلبث أن ينفصل عنك ، لكي يشهد لك أو يشهد ضدك ، فلا يعود في وسعك من بعد أن تتنكر له أو تتهرب منه ! وحينما تفرض علينا الجماعة ضربا من الوفاء الصارم لما حققنا من أفعال ، فإنها بذلك إنما تريد أن تشعرنا بجدية « الفعل البشري » وخطورته واستمراره في الزمان ! وهذا

كانوت Kanut مثلا يقتل والده العجوز الذى فقد وعيه تماما ، وما من رقيب يمكن أن يسجل عليه فعلته ، بل ما من قرائن تشهد حتى بإمكان وجود جريمة ! ولكن شبح الجريمة يظل يطارده حتى وهو فى أوج عظمته ، فلا يقوى هذا الملك العظيم على إخماد صوت ضميره ، أو تخفيف حدة شعوره بالندم والألم والعذاب النفسى المقيم ! وعبثاً يحاول الإنسان فى مثل هذه الأحوال أن يبرر مسلكه بأن يقول لنفسه إن جريمته ضئيلة تافهة ، فإن قيمة الأفعال فى المجال الخلقى لا تقاس دائما بحجمها ! ومعنى هذا أن انعدام التناسب بين « العلة » و « المعلول » فى العالم الأخلاقى هو السر فى عجزنا أحيانا عن تفادى تأنيب الضمير . وليس « تأنيب الضمير » مجرد استرجاع للماضى الأليم فى الحاضر ، وإنما هو تعبير عن حالة نفسية معقدة تقوم على التناقض الحاد والازدواج الأليم : ذلك أن الضمير يشعر من ناحية بأن الأفعال التى حققها فى الماضى والتى ينكرها اليوم ، لا يمكن بحال أن تندمج فى ذاته الحاضرة ، لأنه لم يعد يقرها على الإطلاق ؛ ثم هو من جهة أخرى لا يملك أن يطرحها خارج ذاته ، وكأنما هى لا تمت إليه بأدنى صلة ، إذ الواقع أنها ليست غريبة عنه تماما ، وإنما هى داخلة فى صميم وجوده ، دون أن يكون فى وسعه اعتبارها مجرد منظر خارجى يستطيع أن يحول بصره عنه . وهكذا نجد أنه بين الماضى والحاضر ، بل بين الخطأ الذى ارتكبناه والندم الذى نستشعره لارتكابنا هذا الخطأ ، لا بد من أن يتولد فى النفس تناقض أليم هو الذى يكون فى الحقيقة صميم « الشعور الخلقى » ، أو ما اصطلحنا على تسميته باسم « الضمير »(١) .

حقا إننا قد لا نستطيع دائما أن نتنبأ بنتائج أفعالنا أو ما قد يترتب على تلك الأفعال من آثار : فإن الرواية المطبوعة أو المسرحية الممثلة على خشبة المسرح سرعان ما تخرج من يد صاحبها ، لكى تكتسب صورة جديدة يعجب لها هو ، فيقف مكتوف اليدين ليشهد ما لم يخطر له على بال ! ولكن القاعدة فى عالم الولادة الروحية أنه لا بد للنسل من أن يتمرد على والديه ، ولا بد للوالدين من أن ينتظرا عقوق الأبناء ! وهكذا تنكسر شوكة الكبرياء البشرى ، إذ يشعر الإنسان الخالق بأنه سيكون أول ضحية لما جبلت يداه وقد لا يخطر على بالنا عند الفعل أن التصميم الذى نتخذه ينطوى على

(١) زكريا إبراهيم : « مكانة الألم فى الحياة النفسية » ، مجلة علم النفس ، فبراير — مايو ١٩٥٠ ، مجلد ٥ عدد ٣ ، ص ٣٩١ .

كل تلك الآثار الخطيرة والنتائج الضخمة ، ولكننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نأخذ على عاتقنا كل تلك الأصداء التي تنبعث مما أتينا من أفعال . وقد يجول بخاطرنا أننا أفضل بكثير من كل ما حققنا من أعمال ، وأن قيمتنا الأخلاقية أعظم بكثير من كل ما يشهد به سلوكنا ، ولكننا لن نستطيع أن نبرئ أنفسنا بأن نزعم لأنفسنا أن الخطيئة هي فينا كشيء غريب عنا . والواقع أن الماضي يتبعنا ويلاحقنا باستمرار ، فليس في وسعنا أن نشهد آثامنا الماضية وكأنما هي لا تمت إلينا بأدنى صلة ، وإنما نحن مضطرون إلى أن نعترف بأن ذلك الوجه الكالح البغيض هو وجهنا نحن ! وربما كانت شناعة الخطأ الأخلاقي إنما تنحصر على وجه التحديد في أنه لا يمكن أن ينفصل عني تماما (كالعمل الفني مثلا) وإنما هو يبقى حاضرا في دون أن يكون مني تماما ! إنه شيء لا أعترف به ، ولكنني أتعرف فيه على ذاتي الماضية ، أو هو شيء أحاول أن أنأى بنفسي عنه ، ولكنه يظل يلاحقني ويلازمني ملازمة الظل لصاحبه ![1] .

٢١ — فهل نقول مع بول فاليري (مثلا) : « إننا لا نكاد نوجد تقريبا ، بل نحن قد وجدنا أو نحن سوف نوجد » ؟[2] هل نقول إن الإنسان هو « الماضي » الذي يلاحقه ويرين عليه ، كما أنه في الوقت نفسه « المستقبل » برنو إليه ويتجه نحوه ؟ ... الواقع أنه إذا كان الحيوان قلما يحيا إلا في الحاضر ، لأن الماضي بالنسبة إليه لا يحمل أي تراث ، كما أن المستقبل بالقياس إليه لا يكاد ينطوي على أي أمل أو رجاء ، فإن الإنسان إنما يحيا من أجل المستقبل ؛ أعني من أجل ما لم يوجد بعد ، أو ما سوف يوجد ، أو ما يريده هو على أن يوجد ! وما أصدق بسكال حينما يقول : « إننا لا نفكر تقريبا في الحاضر ؛ وحينما نفكر فيه ، فما ذلك إلا لكي نستمد منه النور الذي يسمح لنا بأن نتصرف في المستقبل . وليس الحاضر بغاية لنا على الإطلاق ، فإن المستقبل هو وحده غايتنا ، في حين أن الماضي والحاضر إن هما عندنا إلا وسيلتان . وإذن فنحن لا نحيا مطلقاً ، بل نحن نأمل أن نحيا ؟ ولما كنا نتأهب ونستعد دائماً لأن نكون سعداء ، فإنه ليس بدعاً أن نظل دائماً أشقياء » ![3] . والحق أن للمستقبل في

---

(1) V. Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », Alcan 1936. P. 94.

(2) Paul Valéry : « Oraison Funèbre d' une fable », Cité par A.Marc : « Le Temps et la Personne », Recherches Philosophiques 1934 – 1935, P. 143.

(3) Pascal : « Pensées », Frag No 172.

أعيننا سحراً لا يدانيه شيء ، لأننا نأمل غالباً أن يجيء غدنا أجمل من يومنا وأمسنا ؛ فضلا عن أنه كثيراً ما يفقد الحدث المتحقق فى أنظارنا كل ما له من قيمة ، لمجرد أنه قد أصبح حقيقة واقعة ! وهناك أناس يسعون سعيا جهيداً فى سبيل تحقيق بعض الغايات ، فإذا ما توصلوا يوماً إلى بلوغ أهدافهم ، بدت لهم تلك الأهداف أموراً تافهة لا تستحق منهم أدنى اكتراث ! وهكذا يتذبذب مثل هؤلاء الأفراد بين الجزع وخيبة الأمل : جزع على المستقبل الذى لم يتحقق بعد، وخيبة أمل لتفاهة المسعى بعد تحققه ! إنهم يعشقون ظلمات الرغبة ، ولكنهم يبغضون أنوار الامتلاك ؛ أو هم — على حد تعبير بسكال أيضاً — لا ينشدون الأشياء ، بل ينشدون البحث عن الأشياء ! إنهم يعشقون المستقبل ، لأنهم يحبون المجهول ؛ و « المجهول » ساحر لأنه مغلف بالأمانى والخرافات والأساطير والشعر والسر ! أليس الابن الغائب فى كثير من الأحيان أعز لدى والديه من سائر إخوته الحاضرين ؟ إذن فكيف لا يكون المستقبل أروع فى نظر الإنسان من الحاضر ؛ وهو موضع رغبته ، ومحط آماله[1] ؟!.

إن الإنسان — كما يقول هيدجر — هو « المستقبل » ، لأن كلا منا يوجد دائما أمام ذاته ؛ ووجوده الخاص إنما ينكشف له على صورة غاية يهدف إليها ، ومستقبل يتجه نحوه ، وحزمة من الإمكانيات يسعى نحو تحقيقها ... وليس المستقبل مجرد إضافة عرضية تلحق وجودى الجوهرى الذى هو شيء كائن من ذى قبل ، بل أنا فى صميمى مجموعة من الإمكانيات ، دون أن يكون فى وسع أحد أن يقول عنى إننى شيء متحقق ماثل ههنا . وإذا كان من الحق أن الإنسان يحيا غالباً فى المستقبل ، فذلك لأن على المستقبل دائماً أن يستجمع الماضى وأن يوجهه فى الفعل الحاضر . أما هذا الذى أسميه بذاتى ، فهو فى الحقيقة عبارة عن عملية تكوينى لذاتى ، مادام وجودى « فعلا » لا يكف عن تحقيق ذاته بمقتضى ما لديه من حرية . ومهما حاول الغير أن يحددوا وجودى ، فإننى لا بد من أن أتحرك عبر المستقبل ، فأقيم الدليل على أننى دائماً أكثر مما أنا الآن ! وهكذا تجدنى أقذف بنفسى دائما نحو المستقبل ، محاولا فى كل لحظة أن أحقق نفسى ، دون أن أصل يوماً إلى درجة التحقق التام أو الاكتمال . أليس « التحقق » بالنسبة إلى الإنسان إنما يعنى الكف عن الوجود ؟ فليس فى وجود الذات

---

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الغياب » ؛ مقال بمجلة « علم النفس » مجلد ٦ ، عدد ١ يونية — سبتمبر سنة ١٩٥٠ ، ص ١٠ . .

الحية إذن شيء قد تحقق مرة واحدة وإلى الأبد ، مادام المستقبل لا بد من أن يتيح لنا الفرصة لأن نبدأ حياتنا من جديد ! أما حينما لا يعود ثمة «غد» أمام حياتنا ، فهنالك فقط يكتسب كل ما فعلناه طابع الشيء المتحقق أو « الموضوع المحصل » الذى لا يقبل امتداداً ولا يحتمل تعديلا . أليس الموت هو الذى يجيء فيضع خاتم « المطلق » على حياتنا ؟ أليس « الموت » هو الذى يحيل الوجود البشرى إلى « ماض بحت » ، فلا يكون أمامه من بعد « مستقبل » ؟ .

بيد أن المستقبل ، وإن كان يرتبط فى أذهاننا بمعانى الأمل والرجاء ، إلا أنه لا بد من أن يشعرنا بما فينا من تناه وفناء ، لأنه — كالماضى — هو الآخر « حد » أمامنا ، ولو أنه لا يعبر عما يثقل كاهلنا ويرين علينا بل عما ينقصنا ويثير فينا الشعور بالحرمان. فالمستقبل يجرنا جراً ، ويدفعنا إلى الأمام دفعاً ، بفعل ما للرغبة من قوة سحرية ، أو ما للقيمة من جاذبية . وقد يلح علينا الشعور بالحرمان ، أو تتعجلنا ضرورات الفعل ، فلا نلبث أن نحسم أمرنا سريعاً ، لمجرد أننا نخشى أن تفوتنا الفرصة أو لمجرد أننا لا نستطيع أن نقنع بما بين أيدينا . وعندئذ قد نضع تصميماتنا للمستقبل فى لهفة وعجلة ، أو قد نرفض مقدما آلاف الإمكانيات المعروضة علينا ، لكى لا نلبث أن نصاب بخيبة أمل شديدة بمجرد ما نتحقق من أن ما أقدمنا على فعله إنما يزيد من شعورنا بالنقص والحرمان ! والواقع أن ثمة أناساً لا يتخذون من « المستقبل » سوى مجرد ملجأ يلوذون به للتهرب من الحاضر ، فهم لا يقذفون بأنفسهم نحو الأمام من أجل العمل على تحقيق بعض إمكانياتهم ، وإنما هم يقنعون بالانتظار والتوقع والارتقاب ، دون أن يحاولوا تخطى الحالة الراهنة بالنزوع نحو شيء يعدو كل ما تم اكتسابه حتى الآن ... ومثل هؤلاء الأفراد قد يقضون كل حياتهم فى انتظار ذلك المستقبل السعيد الذى يستطيعون ابتداء منه أن يشرعوا فى الحياة ، فلا تتحقق أمنياتهم يوماً ، بل يظل فكرهم يتطلع إلى الغيب ، دون أن يكون فى وسعه تملك شيء مما هو بين يديه ! وما أشبه هؤلاء الأفراد بذلك السجين الشقى الذى لا يحيا إلا على أمل استرداد حريته ، وهو لو علم لعرف أنه لن ينالها قط ، أو إن نالها فلن يحسن استعمالها ! وهكذا يبقى هؤلاء الأفراد فى حالة انتظار مستمر إلى أن يفاجئهم الموت فيقضى على وجودهم التافه الذى لم يكن إلا خواء محضاً ! أفلا يصح إذن أن نقول مع لافل إن انتظار الحياة بالنسبة إلى البعض إنما يعنى فى النهاية انتظار الموت[1] ؟ .

---

(1) Cf. L. Lavelle : « La Conscience de Soi », Grasset, 1933, P. 284.

٢٢ — من كل ما تقدم يتبين لنا أن الماضي حد ، والمستقبل حد ؛ لأن الأول منهما يربن علينا ويثقل كاهلنا ، فى حين أن الآخر يلوح لنا ويغرينا ! وبين دفع الماضى وجاذبية المستقبل ، يعيش المخلوق البشرى فى حالة أليمة من الهم والقلق والندم والسأم وعدم الثبات ! ولعل هذا هو ما عناه بسكال حينما قال : « إن طبيعتنا إنما تنحصر فى الحركة ، لأن الراحة التامة بالنسبة إلينا إنما تعنى الموت »[١] . ومهما حاولنا أن نتغنى بالسلام الباطنى العميق ، والسكينة الروحية ، والصفاء النفسى ، فإننا — بوصفنا موجودات زمانية — لا بد من أن نعاني وطأة الشعور بالنقص والحرمان والرغبة والحاجة والافتقار والشهوة والجشع والنهم والحنين والتشوق ... إلخ . وحينما كتب أندريه جيد يقول : « إننى لا أحب النظر إلى الوراء ، بل هأنذا أخلف ماضى وراء ظهرى ، مثلى كمثل الطير الذى يفترق عن ظله لكى يضرب بأجنحته فى أجواز الفضاء » ، فإن من المؤكد أنه لم يرد من وراء ذلك سوى أن يعبر عن نهم الإرادة البشرية التى تريد دائما أن تمضى إلى ما هو أبعد ، لكى تخاطر وتجرب وتكتشف وتعلو على نفسها ! ولكن هذا الهم فى صميمه إنما هو شعور بأن الزمان قيد ، وحد ، إن لم نقل بأنه تعبير عما فى النفس البشرية من نزوع نحو الأبدية ، واللانهائية ، والمطلق ! .

.. إن الإنسان ليشعر بضرورة التغلب على الزمان ، وهو لهذا قد يحاول عن طريق « الفعل » L'acte أن يجمع شتات ذاته فى الحاضر ، وكأنما هو يكثف فى « الآن » أقسام الزمان ليخلق من التحامها نوعا من « الأبدية » L'éternité . ومعنى هذا أن الإنسان قد يحاول أن يحيا فى حاضر مستمر ، عن طريق ضرب من « الحضرة المليئة » Présence Pleine التى تند به عن الصيرورة ، وتنأى بوعيه عن ندم الماضى وجزع المستقبل ، ولئن كنا فى العادة قلما نقوى على مواجهة « الحاضر » ؛ ومن ثم فإننا كثيراً ما نعمد إلى الهرب منه عن طريق اجترار الذكريات الماضية أو الاستسلام لتهاويل المستقبل البراقة ، إلا أننا نستشعر فى لحظات سريعة خاطفة تلك الحاجة الملحة إلى تركيز ذواتنا فى الحاضر ، من أجل التمتع بوحدة الحياة البشرية فى صورتها الحقيقية العالية على الزمان ! والواقع أن من شأن الفكرة العظيمة ، أو السرور العميق ، أو

---

(1) Pascal : « Pensées », Ed. Brunschwicg, Fragment No. 129.

الاهتمام البالغ أن يعطل سير الزمان بالنسبة إلينا ، فنشعر فى تلك اللحظة بأن لحياتنا طابع « المطلق » ! ولعل هذا هو ما عناه لافل حينما قال « إن ذلك الذى يحقق مصيره ، ويشعر فى نفسه بأنه فى مستوى الوجود والحياة ، لا بد من أن يجد دائما فى الحاضر ما يفعم قلبه ويملأ نفسه » . وحينما تملأ الذات ما لديها من فراغ بما تحققه من فاعلية ، فإنها عندئذ لن تجد متسعا من الوقت لإدراك انقضاء الزمان ! وإذن « فالفاعلية الحقة إنما هى تلك التى تحيا دائما فى الحاضر ، محاولة أن تظل دائما على اتصال بالأزلية نفسها ، بمقتضى فعل خلاق تشارك به القدرة الإلٰهية ذاتها » !

ولكن ، هل تستطيع الذات البشرية أن تحقق نهائيا حالة « امتلاك الذات » فتستبعد من وجودها كل تشتت ، وتؤكد ذاتها بوصفها مستقلة عن الصيرورة ، وتركز زمانها كله فى ملاء « الحاضر » أو اللحظة الحاضرة ؟ هل يملك الموجود البشرى تلك « الفاعلية المحضة » التى يمكن أن تسمح له بأن يندرج فى « الأبدية » بمقتضى فعل حر يشارك به فى الحرية الإلٰهية نفسها ؟ ألسنا هنا بإزاء « مثل أعلى » هيهات أن يبلغه الموجود البشرى ، اللهم إلا فى لحظات قصار تدوم دوام البرق الخاطف ؟ إننا لا ننكر أن الإنسان موجود زمانى يحن إلى الأبدية ، ومن هنا فإنه قد يحاول أن يلغى الزمان لكى يستمتع بثبات الأبدية ، ولكننا لا نستطيع أن نلغى الزمان إلا فى الزمان ! ألسنا نحاول التغلب على الزمان عن طريق السرعة المادية ؟ الواقع أننا إذا كنا نعشق السرعة ، فما ذلك لمجرد أنها تتيح لنا التمتع بعدد أكبر من الأشياء فى نفس الوقت ، ولكن لأنها تقربنا أيضا من تلك الحالة التى نستطيع فيها أن نستوعب مجموع الأشياء فى لحظة واحدة ، أعنى حالة « التأمل » أو « النظر » أو « المشاهدة » contemplation (كما يقول الصوفية) . وهذه الحالة تذكرنا بنقمة بسكال التى تستطيع أن تملأ كل شىء ، وتشغل كل شىء ، نظرا لما تمتاز به من سرعة لامتناهية !(١) .

بيد أن إلغاء الزمان لا يعنى العمل على زيادة سرعته ! ومن هنا فإننا قد نحاول الاستمساك بالحاضر حتى نقاوم مجرى الصيرورة ! ... إن الماضى والمستقبل

---

(1) Cf. Louis Lavelle : « La Conscience de Soi » Grasset 1933, PP. 252 - 255.

لا يكفان عن انتزاعنا من الحاضر ، فهما يحيلان كل حياتنا إلى تهرب جشع يائس نعترف فيه بعجزنا عن امتلاك أى شيء . أما تلك الحركة السريعة التى تطوى أمامنا سائر الموضوعات واحدا بعد الآخر ، دون أن يكون فى وسعنا التغلب عليها أو الحد من سرعتها ، فإنها هى التى تصيبنا بسعار أليم أو حمى بغيضة تحل لدينا محل الشعور بالامتلاك« Possession » . وعندئذ يصيح فينا الفلاسفة قائلين : « إن حب التجديد علامة على التفاهة والابتذال ، فى حين أن حب الثبات دليل على النضج والعمق »[1] . ولكننا مهما حاولنا أن نستجمع ذواتنا فى الحاضر ، لكى نعيش فى ضرب من الثبات الأبدى الذى يعلو بنا على مشاعر الأسف والندم والخوف والجزع ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مدفوعين إلى التحديق فى هوة الماضى أو التحليق فى آفاق المستقبل ! إننا نعرف أن الحاضر هو الأبدية مركزة ؛ وأن امتلاك الذات إنما يعنى الوقوف فى وجه الزمان ، ولكننا مع الأسف قلما نستطيع أن نقضى على ما فى أنفسنا من رغبة وشهوة ونهم وسأم واستياء ! فإذا قيل لنا إن الحكيم ينسى الزمان لأنه يقنع بالحاضر ، والقديس يعلو على الزمان لأن الحاضر يهبه الأبدية ، كان جوابنا أننا بشر ، والزمان للبشر كالعدو بالنسبة إلى الحصان ! وهل كان الإنسان إنسانا إلا لأنه يحيا على ذلك التناقض الأليم بين الزمان والأبدية ؛ بين الحركة والسكون ؛ بين الحرمان والامتلاك ؛ بين العدم والوجود ؟

---

(1) Cf. Louis Lavelle : « La Conscience de Soi », Grasset 1933, pp. 252 – 255.

الفصل الخامس

الشر

٢٣ ـــ ليس أيسر على الفلاسفة من أن ينكروا وجود « الشر » ، بدعوى أنه حقيقة سلبية محضة ، أو عدم فارغ لا قوام له ، أو « خير » مقنع لا بد من إزاحة النقاب عنه ! ولكن إنكار وجود « الشر » لن يمنعنا من أن نتألم ، ونحزن ، ونمرض ، ونشقى ، ونوارى أحبابنا التراب ، وننحدر إلى الهاوية يوما بعد كل هذا العذاب ! وسواء أجال الإنسان بصره فيما حوله ، أم نفذ بعين التأمل إلى أعماق نفسه ، فإنه لا بد فى كلتا الحالتين من أن يرى جمهرة من « الشرور » التى يمسك بعضها بيد البعض الآخر ، وكأنما هى تريد أن تضرب حصاراً منيعا حوله ! وليس يكفى أن يدير الإنسان ظهره لكل تلك « الشرور » ، حتى يبدو له « الخير » وحده بصورة الحقيقة الإيجابية التى تتمتع بنعمة الوجود ، وإنما نحن نشعر فى كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة فى أعماق الوجود : لأن الحيوان يتألم ، والإنسان يشقى ، والعالم يفنى ، والوجود كله (على حد تعبير شوبنهور) يحلق فى ضباب العدم الكثيف ! . وليس التأمل الفلسفى نفسه سوى ضرب من « الدهشة الأليمة » : لأن ما يدفعنا إلى التفلسف ، إنما هو إدراكنا لما فى الوجود من ألم وشر أخلاقى . ومهما حاول البعض أن يظهرنا على ما بين الألم والشر الأخلاقى من علاقة متبادلة قوامها العدالة ، بل مهما قيل لنا إن من شأن الخير أن يقوم بالتعويض عما فى الحياة من آلام وشرور ، فإن « الشر » لا بد من أن يبدو لنا بمظهر شىء هو فى حد ذاته ما كان ينبغى أن يوجد على الإطلاق ! وإذن فإن ما يخلع على الدهشة الفلسفية كل قيمتها ، وحدتها ، وسورتها ، إنما هو الشر الأخلاقى ، والألم ، والموت . ومعنى هذا أن المشكلة التى تثير لدى البشرية قلقاً عنيفاً هيهات لكل النزعات الشكية أو النقدية أن تهدئه أو أن تخفف من غلوائه ، إنما هى « مشكلة الشر » ..

إنا لا نتساءل فقط « لم وجد العالم ؟ » ، بل نحن نتساءل أيضاً : « لماذا كان العالم حافلا بكل تلك الشرور ؟ »[1] .

ولكن إذا كان الشر ينشب أظافره الحادة فى كل موجود ، لمجرد أنه كائن متناه محدود ، فإن الإنسان وحده هو الذى يستشعر الشر بوصفه حداً من الحدود ... إن الشجرة الوحيدة المنعزلة لا تشعر بالشقاء ، والمنزل المتهدم المتداعى لا يعرف معنى التعاسة ، وأما الإنسان فهو — كما قال بسكال — موجود شقى يعرف أنه شقى[2] ! ولا ينحصر شقاؤنا فى شعورنا بالنقص ، والحرمان ، والألم ، والملل ، والمرض ، والشيخوخة ، وشتى مظاهر الفناء ، بل إن هذا « الشقاء » ليرتبط ارتباطاً وثيقا بشعورنا الأخلاقى نفسه . والواقع أنه مهما كان من نقاء إرادتنا ، فإنه لا بد من أن تجول بخاطرنا فى بعض الأحيان نزعات شريرة نجزع لما فيها من خبث أسود مخيف ، حتى لنكاد نصاب بدوار عقلى عنيف ! وينظر الإنسان فيجد نفسه محاطاً من كل صوب بتلك القوى الخبيثة البغيضة التى تتربص به الدوائر ، دون أن يكون فى وسعه إغلاق نافذته أو إرخاء الستائر ! وهل كانت تلك النزعات الشريرة قوى خارجية محضة ، حتى يغلق من دونها الأبواب ، أو يزعم لنفسه أنها مجرد سراب ؟ إن الشر ليكاد يدس أنفسه فى كل ما تحقق من أفعال ، حتى أننا قلما نعثر على فعلة يأتيها الإنسان دون أن يكون فيها أدنى أثر من آثار الشر ، فكيف لا نعترف بأن فى مجرد ارتداد الشعور الأخلاقى على نفسه ضرباً من الشقاء ؟ أليس الشر فى صميمه إنما هو مجرد تعبير عن حالة انقسام الذات على نفسها ؟

إن التجربة لتدلنا على أنه مهما كان من تعدد أنواع الفضائل ، بل مهما كان من اختلاف أشكال الضمير أو الشعور الأخلاقى ، فإن من شأن « الخير » بالصيرورة أن يوحد فيما بين تلك الأنواع العديدة من الفضائل ، وأن يؤلف فيما بين تلك الأشكال المختلفة من الضمائر ، فى حين أن المظهر الأول للشر هو الانفصال والانقسام والتنافر

---

(1) A. Schopenhauer : « Le Monde comme Volonté et comme Représentation, » trad. franc. Par Burdeau, Vol. II., Ch. VII, PP. 305 – 306.

(2) Pascal : « Pensées », Ed. L. Brunschwicg, Fragments No 397 – 399.

والنشوز أو انعدام الانسجام . وليس من شأن « الشر » أن يحدث فرقة وانقساماً فيما بين الضمائر المختلفة فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يحدث ضربا من « الانقسام » فى داخل الضمير الواحد نفسه . ومن هنا فإن هناك من ضروب الشر ـــ كما قال بسكال ـــ مالا نهاية له ، فى حين أن « الخير » يكاد يكون واحداً لا شريك له[1] ! حقا إن الضروب العديدة من « الشر » تشترك جميعا فى كونها تتسم بطابع الهدم والتحطيم والتمزيق والتقسيم ، ولكنها من الكثرة بحيث أنه يندر أن يظهر الواحد منها فى ساحة الشعور دون أن يكون مصحوبا بزمرة كبيرة من رفقائه المخلصين ! وليس أعجب من تلك الرابطة السحرية التى تجمع بين مختلف الشرور ، فإن أقل ثغرة يفتحها الضمير لأدنى واحد منها ، سرعان ما تتيح للباقين أن ينفذوا منها إلى أعماق النفس لكى يأخذوا بيد رفيقهم الهمام ! ولكن المهم أنه بمجرد ما يتسلل الشر إلى باطن الضمير ، فإنه سرعان ما يشيع فيه ضربا من الانقسام أو التمزيق الداخلى ، كما أنه بمجرد ما يندس الشر وسط الضمائر العديدة ، فإنه سرعان ما يحيل العلاقات القائمة بينها إلى صراع حاد يوجه فيه كل ضمير إلى غيره من الضمائر سهاما مسمومة وطعنات دامية[2] !

والواقع أن العلاقة وثيقة بين « الخير » والوحدة ، كما أن العلاقة وثيقة أيضا بين « الشر » والتعدد . أليس فى توزع الذهن شقاؤه ، فى حين أن التكامل النفسى هو مصدر كل سعادة ؟ ألا تظهرنا التجربة على أنه طالما كان الإنسان موزعا بين مشاغل عديدة ، مشتتا بين موضوعات كثيرة تتقاسم اهتمامه . فإنه قلما يشعر بالراحة النفسية ؟ ألم يقل فلاسفة الأخلاق من قديم الزمن إنه لا بد للضمير من الانصراف عن الجزئيات ، من أجل الاهتمام بالكل وحده ، لأن فى « الوحدة » سعادة النفس وراحة الضمير ؟ ألم يعرف بعضهم « الغبطة الروحية » بأنها حالة الامتلاء Plénitude التى تشعر فيها النفس بوحدتها وتكاملها وحضورها الكامل أمام نفسها[3] ؟ إذن فكيف لا يكون انقسام الذات على نفسها هو « الشر » نفسه بدمه ولحمه ؟ بل كيف

(1) Pascal : « Pensées » Texte de L. Brunschwicg, Fragmant No 403.

(2) L. Lavelle : « Le Mal et La Souffrance », Plon, Paris 1940, p. 53.

(3) Gabriel Marcel : « Journal Métaphysique », Gallimerd. 1935, p. 230.

لا يكون شقاء الضمير البشرى وليد التعدد أو الكثرة ، والانقسام أو الفرقة ؟ ألسنا نلاحظ أن حياتنا الأخلاقية نفسها إنما تقوم على تلك الدراما الحية التى تنبثق فى أعماق الضمير البشرى حينما يكون عليه أن يتقدم على أشلاء الشرور العديدة التى يسحقها فى نفسه كل لحظة ؟ بيد أن الضمير الخلقى لا يستطيع أن يحقق أى تقدم إلا بتوليده لعدد هائل من المشكلات الجديدة التى تسبب له الانقسام على ذاته . ومعنى هذا أن الضمير لا يحيا إلا على تلك المتناقضات الحية التى يجد نفسه ملزما بمواجهتها . وعبثا يحاول الضمير أن يجهز على كل ما لديه من أعداء باطنيين ، لكى ينعم بوحدة تامة لا أثر فيها للتوزع أو الانقسام ، فإنه لا بد من أن يجد فى نفسه أعداء جدداً عليه أن يصطرع معهم وينتصر عليهم ! وهذا الصراع الباطنى نفسه هو الذى يغذى الضمير ويقويه ، ولكنه أيضا هو الذى يضنيه ويشقيه ! وإذن فإن الضمير هو الذى يخلق شقاءه بنفسه ، وهو الذى يزيد من حدة شقائه كلما أوغل فى التقدم . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن أكثر الضمائر سمواً هى بالضرورة أعمقها شقاء : لأنه على قدر ما يكون نزوع الضمير نحو الوحدة ، يكون شعوره بما فى أعماقه من « تمزق باطنى » : Dechirement intérieur .

٣٤ ــ ولكن « الشر » كما يقول ليبنتس على أنواع : فهناك الشر الميتافيزيقى الذى هو مجرد تعبير عن النقص ، ثم هناك الشر الطبيعى الذى يتمثل على صورة الألم ، وأخيراً هناك الشر الخلقى الذى ينحصر فى الخطيئة . وليس فى استطاعتنا أن نحمل الإنسان وحده مسئولية كل ما فى الوجود من شرور ، فإن من المؤكد أن فى الوجود نفسه ضربا من « الاضطراب » أو « الاختلاط » أو « الفوضى » أو « سوء النظام » Désordre مما دفع ببعض الفلاسفة إلى التحدث عن عنصر « لا معقول » Absurde كامن فى صميم الوجود . والواقع أنه على الرغم من زعم البعض بأنه « لم يكن فى الإمكان خير مما كان » ، فإن التجربة نفسها لتدلنا على أن فى الوجود نقصا أصليا لا سبيل إلى إنكاره ، وأنه كان من الممكن أن يكون أفضل مما هو ، وأن صورته الحالية إنما تنطق بما كان ينبغى ألا يكون ! فليس الوجود جهازاً محكما متماسك الأجزاء ، بل جهاز مفكك تختل حركته بسهولة ، ويدب فيه الاضطراب لأتفه الأسباب ! وما كل هذه الشرور البشرية التى يطفح بها العالم سوى حالة خاصة لذلك الشر الأصلى الذى يعبر عن الاضطراب العام فى سير الوجود كله ! وآية ذلك أنه كما أن الكبد عندنا عضو

تختل حركته بسهولة ، وكما أن أجهزتنا العضوية جميعا هى مما كان من الممكن أن يحقق تكيفه مع وظائفه المختلفة على نحو أفضل ، فكذلك نجد أن إرادتنا نفسها كثيراً ما تختل حركتها لأتفه الأسباب ، فتحيد عن جادة الصواب ، أو يدب فيها الاضطراب ، تتمايل وتترنح كمن تعاطى الشراب ! ومن هنا فإن الشرور الناجمة عن الإرادة البشرية الشريرة إنما هى فى جانب منها من آثار ذلك التركيب السيئ للوجود نفسه ككل(١) !

إن الإرادة البشرية لتجد نفسها منذ البداية بإزاء ضرب من « الاضطراب » العام أو « الفوضى » الأصلية التى تدعوها لارتكاب الشر دعوة صريحة سافرة ! وهل كان « الخطأ الأخلاقى » إلا مظهراً من مظاهر تعامل الإنسان مع ما فى الوجود من عناصر فوضوية هدامة ؟ فلنعترف إذن بأن فى الوجود من الاختلاط والفوضى ما يغرى الإنسان على ارتكاب الخطيئة ، ما دامت الخطيئة الأولى للإنسان ــ كما يقول بعض المتصوفة ورجال اللاهوت ــ إنما تنحصر فى التخلى عن الوحدة L'unité من أجل الانغماس فى « الكثرة » Diversité ! ولكن الطبيعة نفسها هى المسئولة عن ولع الإنسان بالكثرة ، وعشقه للفوضى ، واستمرائه لحالة الاضطراب ! أليست الفوضى ضاربة أطنابها فى صميم الطبيعة البشرية ، بوصفها طبيعة مزدوجة قائمة على التعارض والتناقض والتأليف بين ما لا يأتلف ؟! أليس الإنسان ــ كما سبق لنا القول ــ هو ذلك الموجود الهجين المختلط الذى لا يكف عن إشاعة الاضطراب فيما حوله ، وتأريث نيران الانقسام فى باطن نفسه ؟ ألا نلاحظ أن الموجود البشرى بطبعه كائن متكثر لا يكف عن التدخل فى شئون غيره ، والصيد فى الماء العكر ، ونشر أسباب الفوضى والانقسام وسوء التفاهم فى الوسط الذى يعيش فيه ؟ ألا يخطئ الإنسان أحيانا لمجرد أنه لا يستطيع أن يستقر على حال ، أو لمجرد أن فى قلبه من التناقض ما يحمله على إتيان ما لم يخطر له على بال ؟

إن البعض ليتحدث عن « وحدة » الموجود البشرى بوصفه كائنا متكاملا تقوم حياته على توافق النفس والبدن ، ولكن هذه « الوحدة » المزعومة مع الأسف إنما تكشف عن تناقض أليم يحيا عليه ذلك الموجود الهجين المزدوج ! حقا إن « الجسم » هو من

(1) V. Jankélévitch : « Le Mal », B. Arthaud. Paris, 1947, pp. 7 – 8

« النفس » بمثابة العضو أو الجهاز الذى تستخدمه ، ولكنه منها فى الوقت نفسه بمثابة العائق أو العقبة التى تقف فى سبيلها . أليست الكلمات هى وسائط الفكر وعوائقه فى الآن نفسه ؟ أليس الفكر فى حاجة — من أجل التعبير عن نفسه — إلى ما من شأنه أن يشوهه وينكره ويتعارض مع مقصده ، فيكون مدعاة لسوء التفاهم ؟ أليست « اللغة » هى من « الفكر » بمثابة « الوسيط العائق » (إن صح هذا التعبير) ؟

إنهم يقولون إن بين النفس والبدن اتحاداً وثيقاً تنطق به حياتنا العملية نفسها ، ولكن تجربتنا الشخصية شاهدة بما بين هذين الصديقين اللدودين من علاقات مختلطة مضطربة يسودها التناقض والتعارض . وإن الأهواء لتثور فى عروق ذلك المصنوع من طين ودم ، فلا تلبث الأفكار أن تجد نفسها عاجزة عن الاستقرار فى موضعها ، ولا يلبث الإنسان نفسه أن يتجاوز فى تصرفاته وأقواله كل حد . ولكن النفس أيضاً قد تشيع الفوضى فى جهازها العضوى ، كما هو الحال مثلاً حينما يستبد القلق أو الخوف أو الهم بالرجل الرياضى (ذلك الحيوان الجميل غير المفكر) ، فيعطل الجسم عن تأدية وظائفه العضوية ، أو يشل حركاته التلقائية الانطلاقية ! وما أغنى الرجل الرياضى عن النفس والفكر وتوابعهما ، لكى يحقق نشاطه الرياضى بكل ما أوتى من قوة بدنية خالصة مطهرة . ولا يقعن فى ظن أحد أن البدن وحده هو المسئول عما فى وجودنا من اضطراب . فإن الحقيقة أن فى حياتنا النفسية أيضاً ضرباً من « العربدة الفكرية » التى تتمثل أحيانا فى جنون الأفكار وتراقصهـا وتداخلها وتمايلها وانتشائها ! ولكن حالة « الاضطراب » أو « الاختلاط » إنما هى على وجه الخصوص من مقومات طبيعتنا الجسدية ، لأن الجسد بالنسبة إلينا هو محل الألم وحاويه . وإذا كان من شأن « الفعل » أن يحررنا من حالة الاختلاط ، فإن من شأن « الألم » أن يشيع فينا الاضطراب . والجسد هو المسئول عن حالة « الاضطراب العاطفى » Désordre émotif التى يحل فيها الانفعال محل الفعل ، وتبدى فيها استحالة التمتع بلذة صافية خالصة !

بيد أن « الاضطراب » الكامن فى نسيج الموجود البشرى إنما هو فى الحقيقة مجرد تعبير داخلى عن ذلك « النقص » الأصلى الذى تنطق به طبيعتنا الميتافيزيقية نفسها . أليس الوجود البشرى — كما سبق لنا القول — إحالة مستمرة إلى « الآخر » ، بحيث إنه ليستحيل علينا تماماً أن نقول عن الإنسان إنه هو ما هو ؟! ألا تظهرنا التجربة على

أن في مجرد شعور الإنسان بأية وظيفة ما من الوظائف إخلالاً لها وبعثاً للاضطراب في سيرها ؟ الواقع أن ليس ثمة مضمون شعوري واحد يمكن أن نقول عنه إنه ليس إلا عين ما هو ! وعبثاً يحاول المناطقة أن يطبقوا على حياتنا النفسية مبدأ « الهوية » Identité ، فإن في تناقض وجودنا الروحي ما يتحدى شتى القضايا المنطقية القائمة على التحليل أو تحصيل الحاصل ! ومهما حاولنا أن نعرف الإنسان أو أن نحدده أو أن نطبق عليه فعل « الكينونة » être ، فإننا لا بد من أن نضطر إلى الاعتراف في نهاية الأمر بأن هذا الكائن الزماني المتغير المتقلب المتحول هو فريسة للصيرورة المستمرة التي تجعل منه ما ليس هو !! حقاً إن الإنسان موجود « هنا والآن » Hic et nunc ، ولكن هذه النسبية المكانية الزمانية هي التي تضطرنا دائماً إلى أن نعمل حساباً لذلك « الآخر » الذي يفتقر إليه الإنسان ، ويعتمد عليه ، ويسير في ظله ! وسواء أطلقنا على هذا « الآخر » اسم الطبيعة ، أم المجتمع ، أم الله ، فإننا في كل هذه الحالات لا بد من أن نحاول فهم الإنسان في ضوء « ما ليس بإنسان » ! : « L'autre-que-lui » . أليس الإنسان هو الموجود الوسيط الذي يحيا بين الألف والياء ، بين البداية والنهاية ، دون أن يكون في وسعه يوماً أن يتجاوز تلك المنطقة الوسطى التي هي منطقة التناهي والفناء ؟ أليس الموجود البشري هو ذلك الكائن النسبي المحدود الذي لا يستطيع أن يدرك ما في الوجود من ذبذبات سريعة للغاية ؟ حقاً إن الإنسان قد يجد السبيل إلى إدراك « المطلق » ، ولكن في لمحة سريعة خاطفة لا تدوم أكثر من « آن » Instant ! وهو قد يستطيع أن يعلو على نفسه ، ولكن في ظروف وجودية لا تسمح له بالبقاء ، لأنها كوجه « يهوه » الذي لا يستطيع أحد أن يراه ويستمر على قيد الحياة ! أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن في اضطرابنا ونقصنا ونسبيتنا تعبيراً أصلياً عما في الوجود من « شر » و « استحالة » و « لا معقولية »(١) ؟

٢٥ ــ بيد أنه لو أن الأمر وقف عند حد ما في وجودنا من اضطراب ونقص ونسبية ، فلربما هان الخطب ، ولكن الطامة الكبرى هي أن بين القيم من التعارض ما يعمل على توطيد أركان الشر في الوجود ! وآية ذلك أن كل قيمة من القيم إنما تعمل وكأنما هي وحدها الكائنة في الوجود ، فهي لا تقيم وزناً لما عداها من القيم ، أو هي تتصرف في

(1) V. Jankélévitch : « Le Mal », Arthaud, 1947, pp. 21 - 25 (II & III.)

استقلال تام عن غيرها ! ثم يأتي الإنسان ، ذلك الحيوان الخبيث الذى يحلو له دائما أن يصطاد فى الماء العكر ، فيزيد من فوضى القيم ، ويعمل على إشاعة الانقسام بين المعايير ! حقا إن صراع القيم هو فى حد ذاته حقيقة قائمة بذاتها ، ولكن إرادة الإنسان الشريرة سرعان ما تجىء فتفسح المجال أمام ذلك الصراع .. وهكذا قد يستشعر الإنسان لذة سادية عنيفة حينما يجد نفسه بإزاء تضارب بين الواجبات ، أو حينما تعرض له حالة خاصة من حالات الضمير ينكشف له من خلالها تعارض المعايير ! أليست هذه هى فرصته الوحيدة لكى يستمتع بحب الفوضى ، ويستمرئ حالة الاضطراب ، ويتذوق عذوبة الصراع ! فكيف ننتظر منه أن يؤلف بين ما اختلف ، أو أن يوفق بين ما دبت فيه روح الخصام ، وهو نفسه ربيب الفوضى ، وحليف الاضطراب ، وباعث الانقسام ؟

ولكن البشر قد اخترعوا « الشيطان » حتى يحملوه مسئولية كل ما فى الوجود من تنافر وتشاحن واضطراب ونزاع وخصام ، فهم يقولون إن الشيطان هو الفساد الأكبر ، والضلال الأعظم ، والشر المحض ، والكراهية نفسها بدمها ولحمها ! وليس أيسر على الإنسان من أن يلقى بتبعة الشر على الشيطان ، فى حين أن الشواهد جميعا إنما تنطق بأنه هو نفسه الشيطان ! أليس الإنسان هو الذى ينشر الانقسام والخصام ، ويغلب الحرب على السلام ، ويتفنن فى خلق ضروب التعذيب والإيلام ؟ أليس ابن آدم هو ربيب الشر الذى لا يكف عن إشاعة الاضطراب بين القيم ، وتوطيد دعائم الخلاف بين المعايير ؟ ألا يحق لنا إذن أن نقول إن بضاعة الشر لم ترج إلا لوجود بنى البشر فى هذا العالم ، أولئك المشترين الذين يتهافتون على سلعة الشيطان (لأنها بضاعتهم ردت إليهم) !!

ولكن ربما كان للإنسان بعض العذر فى مسلكه نحو المعايير ! أليست القيم نفسها فى تعارض صارخ ، وصراع عنيف ، وتمزق أليم ؟ ... إن البعض ليزعم أن الحق يتطلب الخير ، وأن الخير والحق يسيران دائما جنبا إلى جنب ، وأن الجمال هو بهاء الخير ، وأن لسان الجمال إنما ينطق بكلمة الحق ، ولكن كل هذه المزاعم العريضة التى يصورها جماعة المثاليين الحالمين إنما هى فى الحقيقة مجرد تمنيات طيبة تجيش بها بعض الصدور المتفائلة ! ولو أن القيم كانت كما يقولون متلائمة متوافقة ، لما وجد الإنسان أية صعوبة فى تميز واجبه ، ولما كان ثمة موضوع للتردد الخلقى . ولكننا — مع الأسف — قلما نستطيع أن نكرم قيمة من القيم إلا على حساب غيرها من القيم ،

فنحن مثلا حينما ننتصر للجمال فقد نضحى بالحق أو الخير ، وحينما نعلى من شأن الحق فقد يكون ذلك على حساب الخير أو الجمال ... إلخ . ولو كان الأمر المنافى للأخلاق هو فى الوقت نفسه دميم الشكل ، كريه المنظر ، باعثاً على النفور ، مسببا للألم ، أو لو كانت الرذيلة هى فى الوقت نفسه واضحة البطلان صارخة الدمامة ، لما كانت هناك مشكلة أخلاقية على الإطلاق ، بل لأفلس الشيطان ، ولفقد الشر كل عملائه ! ولكن الحقيقة — مع الأسف — هى التى تؤلمنا (فى كثير من الأحيان) ، والخطأ هو الذى يستهوى بصائرنا ، والخطيئة هى التى تغرى نفوسنا ، والرذيلة هى التى تأخذ بمجامع قلوبنا ! ألا تدلنا التجربة على أن ما يضر بالكبد قد يحلو مذاقه للفم ؟ ألا يبدو لنا « الخير » فى كثير من الأحيان بمظهر الأمر العسير المنفر ، كواعظ ثقيل الظل يلاحقنا بنصائحه المملة أو كرجل دين ضعيف الاستمالة يصدع رءوسنا بأقواله المعادة ؟ ألا تظهرنا حياتنا العادية على أن الجمال كثيرا ما يكون حليف الشر ، فى حين يأخذ القبح أحياناً بيد الخير ؟ ألا ينتزع إعجابنا على وجه التحديد هذا الذى لا يساوى شيئا ؟ ألا يستهوينا الحل التافه ، فيبدو لنا بمظهر الشيء الجذاب ، فى حين تبدو لنا الحلول العميقة الصحيحة بمظهر الأمور البغيضة المنفرة .

إن الشيطان — ويا للأسف — ليس بالشخصية المملة المنفرة ، وإنما هو رجل مهذب تطيب لنا معاشرته وتحلو صحبته ! والمرأة التافهة قد تبدو لنا أحيانا بمظهر الشخصية الجذابة ، ذات النظرات العميقة والسحر الأخاذ ! والجمال الرخيص كثيراً ما يستأثر بانتباهنا فيصرفنا عن تطلب الحق ، ويلهينا عن التماس الخير ! وهكذا تدور المساومات فى سوق القيم على حساب « الخير » ، لأنه حليف العسر والشدة والصعوبة والألم والعذاب . وعبثا يحاول رجال الدين وأصحاب الأخلاق أن يحببوا إلى نفوسنا حياة الفضيلة ، أو أن يوحوا إلينا بأن الدين يسر وليس عسراً ، فإن الطريق المؤدى إلى « الخير » لا بد من أن يبدو لنا بمظهر الطريق الشاق الشائك الذى ليس فيه إلا العنت والإرهاق والمجاهدة . أليس الهبوط أيسر دائما من الصعود ، والاستسلام للإغراء أسهل منالا من المقاومة والصمود ؟ ألا يقشعر أصحاب الفضيلة من حياة « السهولة » Facilité واليسر ، لأنهم يستشعرون ضربا من الخجل العنيف بإزاء ضمائرهم حينما يقبلون على أداء عمل هين لا يستلزم منهم أى جهد ؟ ألا تظهرنا التجربة نفسها على أن طريق الفضيلة ليس بالطريق الملكى الذى تحفه الورود

والرياحين ، وإنما هو طريق شائك وعر تكتنفه المشاق والصعوبات والعراقيل ؟ ألا يعلى علماء الأخلاق من شأن « الشجاعة » لمجرد أنها فضيلة صعبة تلزم صاحبها بأن يقاوم التيار ، وتضطره إلى أن يصعد ذلك المنحدر الذى نحن فى العادة منقادون إلى الهبوط فوق سفحه ؟ إذن فكيف لا يكون الإنسان « حيوانا شريرا » ، والشر أقرب إليه من حبل الوريد ؟ أستغفر الله ! بل كيف لا يكون الإنسان هو الشر نفسه بدمه ولحمه ، مادام « الخير » بالنسبة إليه إنما يعنى الانتصار على الجاذبية الأرضية ، والتحرر من ثقل الجسد ، والانطلاق نحو الآفاق العليا ؟[1] .

٣٦ ــ إن كثيراً من الفلاسفة المتفائلين ليحاولون أن يبرروا الشر بأن يقولوا إنه سبيل الوصول إلى الخير ؛ وهو ما يرد عليه خصومهم من المتشائمين بقولهم : « يا عجبا لهذا الخير الذى لا يولد إلا من خصمه اللدود ! » . ولكننا مهما حاولنا أن نتمرد على « الشر » (سواء تصورناه فينا أم فى العالم الخارجى) ، فإننا لن نستطيع أن نحيا إلا على ذلك التقابل القائم بين قطبى الخير والشر ! وليس يكفى أن نقول إننا لا نستطيع أن نتصور الخير إلا بتصورنا لذلك الشر المقابل له والماثل أمامنا بوصفه إمكانية الاستسلام والسقوط ، كما أننا لا نستطيع أن نتصور الشر إلا بتصورنا لذلك الخير الذى يصرفنا عنه ويحملنا على التنكر له ؛ وإنما يجب أيضا أن نقول باستحالة تصور عالم يمحى منه الشر تماما ويسوده الخير سيادة كاملة مطلقة ! ولو أمكن أن يكون ثمة ضمير لم يختبر يوما تجربة الشر ، لما كان ثمة شىء يمكن تسميته باسم « الخير » بالنسبة إلى هذا الضمير . ومعنى هذا أنه لو استوت فى أعيننا كل ضروب الوجود ، لما قامت للقيم أية قائمة ، ولما كان ثمة موضع للتفرقة بين خير وشر . وعلى الرغم من أننا كثيراً ما نحلم باستئصال شأفة الشر نهائيا من هذا العالم ، إلا أننا نشعر فى قرارة نفوسنا بأن حياتنا الروحية فى صميمها إنما تقوم على هذا التعارض المستمر بين الخير والشر . وقد نتصور أحيانا إمكان قيام الخير بمقتضى ضرورة صارمة مطلقة ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أن « الخير » لا يمكن أن يصبح يوماً مجرد قانون من قوانين الطبيعة ، وكأنما هو واقعة محضة ليس علينا سوى أن نتقبلها ؛ فإن القيم إنما توجد بالقياس إلى الوعى البشرى الذى يقابل بينها ويحكم عليها ويمارس حريته بإزائها ...

---

(1) Cf. V. Jankélévitch : « Le Mal. », Paris, Arthaud, 1946, pp. 66 – 70.

وليس ثمة مخلوق لم يحلم يوماً باستئصال كل ما في الحياة من ألم ، حتى تسود العالم اللذة وحدها . ولكن هذا الحلم الجميل هو في الحقيقة ضرب من الاستحالة ، لأن من ينتزع من نفسه القدرة على التألم ، إنما يحرم ذاته في الوقت نفسه من القدرة على التلذذ وليس معنى هذا أن اللذة — كما زعم بعض الفلاسفة — إن هي إلا مجرد ألم قد امتنع ، وإنما الحقيقة أن اللذة والألم حالتان مرتبطتان ولا سبيل إلى الفصل بينهما على الإطلاق ، مثلهما كمثل كفتي الميزان كل حركة في إحدى الكفتين من شأنها أن تستتبع بالضرورة تحرك الكفة الأخرى . وعلى ذلك فإننا إذا أردنا أن نفصل هاتين الحالتين إحداهما عن الأخرى ، لكي نبقى على واحدة منهما فقط ، فهنالك لا بد من أن ننتهي إلى القضاء على كليهما معاً . ولعل هذا هو السبب في أن كل من يتطلب اللذة المستمرة فإنه لا بد من أن يصل في خاتمة المطاف إلى حالة من « الاستواء » أو « عدم الاكتراث » ، بينما تتميز الحساسية المرهفة العميقة بقدرتها على تذوق الآلام واللذات معاً . خصوصا ما كان منها وافر الخصب ، بالغ الشدة ، عميق الأثر[١] .

ولكن إذا صح أن الخير والشر لا ينفصلان ، وأن اللذة والألم حالتان متقابلتان ، فهل يكون معنى هذا أن نقول مع أفلوطين (مثلا) بإن ثمة جوهراً مستقلا قائما بذاته ، ألا وهو والشر في ذاته « Mal - en - soi ؟ هل نجعل من « الشر » مبدأ مطلقا يبرر بالاستناد إليه كل ما في الوجود من نقائص ورذائل وعثرات وآلام ونكبات ومصائب وحروب وشرور جزئية ؟ هل نريح أنفسنا من عناء النظر في مشكلة الشر بأن نقرر في سهولة ويسر بأن « الشر » شر لا بد منه ؟! هل نكتفي بأن نقول مع البعض بأن ثمة جوهرا يسمى بالشر ، وهو الذي يتكفل بتفسير الغشاء المظلم للوجود ؟ ... الواقع أنه إذا كان العالم نفسه في نظرنا مشكلة ، فما ذلك إلا لأنه يطوى في ثناياه الكثير من الشرور ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول إن المشكلة الكبرى بالنسبة إلينا إنما هي « مشكلة الشر » . وعلى حين أن « الخير » لا يبدو في نظرنا بصورة مشكلة . لأننا حينما نلتقي به أو نتعرف عليه أو نتوصل إلى تحقيقه ، فإننا نجد أنفسنا بإزاء « حل » (لا مشكلة) ، نلاحظ على العكس من ذلك أن « الشر » لا بد من أن يبدو لنا بصورة « مشكلة » تقتضي الحل أو تستلزم التفسير أو تتطلب عملا حاسما من أجل القضاء عليها ! حقا إن « الخير » قد يتخذ أحيانا صورة « المشكلة » ، وذلك بالنسبة إلى الفرد

---

(١) زكريا إبراهيم : « مكانة الألم في الحياة النفسية » ، مجلة علم النفس ، مجلد رقم ٥ ، عدد ٣ ، فبراير — مايو سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٨٥ — ٣٨٦ .

الذى ينشده ويبحث عنه ، ولكنه فى معظم الأحيان إنما يمثل الحل الأوحد لسائر المشكلات ؛ فى حين أن « الشر » لا بد من أن يبدو لكل من يلتقى به بمظهر « المشكلة » التى تتطلب الحل(١) .

إننا لا نستطيع أن نوطن أنفسنا على قبول الشر أو الرضاء عنه أو السكوت عليه ، لأننا نشعر فى قرارة نفوسنا بأن السعادة حق مشروع لنا ، وأن الشقاء ظلم لا يصح لنا الرضوخ له ! ومن هنا فإن « الشر » (فى نظرنا) موجود طفيلى يقحم نفسه فى صميم حياتنا لكى يفسد علينا تلقائيتنا الفطرية وانطلاقنا الطبيعى اللاشعورى . وعبثا يحاول الفلاسفة أن يقنعونا بأن الشر ضرورة وجودية . وأن العالم بأسره قد وضع فى قبضة الشيطان ، فإننا لا يمكن أن نألف الشر أو أن نعتاد حياة الألم أو أن نرتضى حالة الشقاء ! وحتى الموت نفسه (وهو شر الشرور) فإننا لا يمكن أن نوطن النفس على قبوله أو التسليم به ، بدليل أن موت الشيخوخة نفسه لا بد من أن يتخذ صورة الحدث المفاجئ أو العرض الخارجى . ومعنى هذا أن « الشر » بكافة صوره لا يمكن أن يكون شيئا طبيعيا على الإطلاق . حقا إن « الشر » هو « أنا » نفسى بمعنى ما من المعانى ، ولكنه أيضا دخيل على ، غريب عنى ، بوجه ما من الوجوه ! .. إننى قد أحاول أن أبرر سقطاتى ورذائلى وآثامى بأن أقول إن الشر ضرورى ، ولكن شيئا باطنا فى أعماق نفسى سرعان ما يصيح بى قائلا إنه « لا بد من أن تأتى العثرات ، ولكن ويل لمن تأتى من قبله العثرات » ! وقد أزعم لنفسى أن أخطائى وليدة ظروف خارجية سيئة أو شرور طبيعية مفروضة على ، ولكننى سرعان ما أسمع هاتفا فى أعماق نفسى يقول : « بل الشر موجود لمن يرى الشر فقط ، فما قامت للشر قائمة إلا فى أعماق نياتنا نحن » ! وهكذا أجدنى مدفوعا إلى القول بأنه ليس ثمة شر ، بل هناك أشرار ، أو هناك انحرافات خبيثة للإرادة البشرية !

٢٧ ـــ وهنا يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند تلك النظريات الثنائية التى تقول بوجود مبدأين أصليين : مبدأ خير مطلق ، ومبدأ شرير مطلق . فإذا ما تساءلنا عن السر فى قول أصحاب هذه النظريات بوجود « خير فى ذاته » ، و « شر فى ذاته » ،

---

(1) Louis Lavelle : « Le Mal et la Souffrance », Paris, Plon, 1940, pp. 31 – 32.

وجدنا أن كل ما هنالك هو أنهم يريدون أن يستبعدوا الشر من جذور الإرادة البشرية ، لكي يضعوا محل الإرادة الشريرة التي تسيء النية وتخطئ القصد ، إرادة الشر التي تتجه نحو موضوع معين هو في حد ذاته سيء . ولكن الواقع أن أسلوبنا في الإرادة هو الذي يخلع على الخير والشر ما لهما من قيمة ، أو هو الذي ينزع عنهما ما لهما من قيمة . فليست الخطيئة أن تريد السوء ، بل الخطيئة أن تسيء الإرادة ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن سر الخطيئة لا ينحصر في إرادة الشر ، بل في الإرادة الشريرة . وآية ذلك أنه كما أن الفعل السيء قد يصدر عن إرادة خيرة فإن الفعل الصالح قد يصدر أحيانا عن إرادة شريرة . وإن التجربة لتدلنا على أن المرء قد يقول الحق بسوء نية ، كما أنه قد يريد نجاح خصمه بسوء نية (إذا كان يعلم مثلا أن من شأن هذا النجاح أن يتسبب في هلاكه) ! ومعنى هذا أن الإرادة الخيرة والإرادة الشريرة قد تتشابهان من حيث المضمون الظاهري — إذا كانتا تهدفان إلى شيء واحد بعينه — ولكنهما لا بد من أن تكونا مختلفتين من حيث المقصد أو النية أو الاتجاه الباطني ، وقد نجد أنفسنا أحياناً بإزاء فعل لا غبار عليه ، إن لم نقل بأنه لا مطعن فيه على الإطلاق ، ومع ذلك فإننا سرعان ما نشتم فيه رائحة الرياء أو الابتذال ، إذ نتحقق من أنه صادر عن نية سيئة أو قصد خبيث وإذن فليس من المستحيل أن يقترن الفعل الخير بسوء النية ، أو أن يقترن الفعل الشرير بحسن النية ، بل ليس ما يمنعنا من القول بأن هناك إرادة خيرة للشر ، وإرادة شريرة للخير ![1] .

إننا كثيراً ما نتوهم أن الفارق بين الرجل الصالح والرجل الطالح هو أن الواحد منهما لا يريد إلا الخير ، في حين أن الآخر لا يريد إلا الشر ، ولكن الحقيقة أن الفارق بينهما هو أن إرادة الواحد منهما خيرة ، في حين أن إرادة الآخر شريرة . وقد يحدث أن يريد كل من الرجل الصالح والرجل الطالح شيئا واحداً بعينه ، ومع ذلك فإن ثمة عالماً بأسره يظل يفصل بينهما ! إنهما كسائحين يلتقيان في نقطة عبر المحيط ، ولكن أحدهما يتجه نحو نيويورك (مثلا) في حين أن الآخر قادم منها في طريقه نحو القارة الأوربية : فهذان السائحان يوجدان على خط عرض واحد وخط طول واحد ، ولكن بين آمالهما وآلامهما وأشواقهما وأفكارهما من البعد مثل ما بين مدار الجدى ومدار السرطان !

---

(1) Cf. V. Jankélévitch : « Lw Mel. - Anthnu ; Paris, 1947. pp. 84 – 89 & pp. 126 - 128.

وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الإرادة الخيرة ، والإرادة الشريرة ، فإنهما قد تتلاقيان عند نقطة ما ، بمعنى أنهما قد تريدان شيئاً واحداً بعينه. ، ولكن الواحدة منهما تريده « على الوجه » (أو على المعدول كما نقول بالعامية) ، فى حين أن الأخرى تريده « على الظهر » (أو على المقلوب كما نقول بالعامية أيضا) ! وإذن فليس من الممكن أن نتحدث عن أشياء حسنة فى ذاتها ، وأخرى سيئة فى ذاتها ، كما يتوهم بعض علماء الأخلاق وفلاسفة القيم ورجال الدين ، وإنما لا بد من أن نسلم بأن الشر لا يكمن فى إرادة الشر ، بل فى الإرادة الشريرة نفسها ![1] .

فهل يكون معنى هذا أنه لا وجود للشر فى حد ذاته ؟ ألم نقل نحن أنفسنا بأن فى الاضطراب والنقص والنسبية والتناهى بذور الشر ؟ فكيف نعود فنحمل الإرادة الشريرة وحدها مسئولية كل ما فى الوجود من شر ! الواقع أننا إذا تصورنا أن « الشر » موجود على نحو ما يوجد الشيء أو الجوهر أو الموضوع القائم بذاته ، فإن من المؤكد أنه لا وجود للشر ، لأنه ليس ثمة مكروب معين يفرز الشر فى أوصال هذا العالم ! وعبثا نحاول أن نقبض على الشر فى حالة تلبس ، فإن الشر ليس بهذا ولا ذاك ! إنه ليس بشيء ؛ وهو ليس فى أى مكان !

وقد نبحث عنه فى الغريزة ، أو اللذة ، أو الحواس ، والطبيعة الجسدية ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أن هذه جميعا ليست — مجتمعة أو متفرقة — بمثابة « الشر » نفسه ! فليس للشر من وجود إلا بالنسبة إلى الإرادة التى تريده ، أو التى تجعله يوجد حينما تريده ! وعلى حين أن الحقائق الأزلية الأبدية (التى تحدث عنها ديكارت) كان من الممكن أن توجد ، حتى ولو لم يكن ثمة عقل يدركها ، نجد أن الشر ما كان يمكن أن يوجد لو لم تكن إرادة تريده ! وإذن فإن الشر لا يوجد إلا لمن يرى الشر ، بمعنى أنه كامن فى نياتنا ومقاصدنا ، أو على الأصح فى تلك الطريقة المعينة التى نأخذ بها الحياة أو ننظر بها إلى الأشياء . ومهما كان من أمر تلك الشرور العديدة التى قد تستشعرها حساسيتنا فى علاقتها بالعالم ، فإن من المؤكد — كما يقول لا فل — أن الشر لا يتحدد إلا فى علاقته بإرادتنا[2] . وهكذا يذهب بعض الفلاسفة إلى أن الشر الأوحد فى هذا العالم إنما هو إرادة الشر ، بينما يقرر غيرهم أن كل ما فى الوجود من نقص أو

---

(1) Cf. V. Jankélévitch : « Le Mal. - Arthaud , Paris, 1947, PP. 84 - 86 & PP. 128 - 129.

(2) Cf. L. Lavelle « Le Mal et la Souffrance. » Plon, Paris, 1940, P. 49.

نسبية أو تناه أو عناصر لا معقولة ليس فى حد ذاته بشىء ، وإنما هو مجرد رابطة أو علاقة rapport تكشف من خلال الإرادة البشرية فى صلتها بالوجود . ومعنى هذا أن الوجود (عندهم) هو فى ذاته موجود ، وهذا هو كل ما هنالك ! فهو ليس بخيِّر ولا شرير . وإنما هو فى حالة استواء أو عدم اكتراث ، إن لم نقل بأنه « مقبول » passable ينبغى أن نتوسم فيه الخير إلى أن يثبت لنا العكس !

٢٨ ـــ ولكن إذا صح أنه ليس ثمة شر ، بل هناك أشرار ، أو هناك انحرافات خبيثة للإرادة ، فماذا عسى أن تكون تلك « الإرادة الشريرة » ؟ هنا يقول لافل : إن الشخص الشرير إنما هو ذلك الذى يهدف من وراء أفعاله إلى إيلام الغير ، مستشعراً ضرباً من الزهو فى رؤية الآخرين وهم يتألمون ، وكأنما هو يفخر بما يملك من مقدرة على التقليل من وجود الآخرين . والواقع أن الإرادة الشريرة ليست هى الإرادة التى تريد الشر بصفة عامة ، وإنما هى تلك التى تريد الشر للآخر على وجه التحديد . وهذا « الآخر » L'autre إنما هو ذلك « القريب » الذى أنا على صلة به ، أعنى أنه ليس بأى « آخر » على الإطلاق ، بل هو شخص تربطنى به علاقات مباشرة ، وأجد نفسى بإزائه كالأنا بالنسبة إلى الأنت ! وهكذا تريد الإرادة الشريرة ألم « القريب » ، وتجد لذة كبرى فى هذا الألم ، لأنه كلما زاد شقاؤك ، تضاعفت لذتى ، وكلما زادت سعادتك ، تضاعف ألمى ! ولئن كانت « الإرادة الشريرة » هى فى صميمها « علاقة » relation إلا أنها علاقة سلبية تقوم على النفى والإنكار ، ولكنه نفى يحمل معانى الإثبات ، لأن هذه الإرادة لا تريد أن تحطم المبغض ، وإلا لما أصبح لديها موضوع للكراهية ، بل هى تحرص على أن تستبقيه حتى يظل هدفا لسهامها المسمومة وكراهيتها المحمومة !

ولا ينبغى أن نخلط بين « كراهية » الإرادة الشريرة وبين مشاعر أخرى كالأنانية أو الحسد أو الانتقام أو الاحتقار ، وإنما ينبغى أن نقرر أن هذه الكراهية ليست مسببة على الإطلاق (كما هو الحال فى تلك المشاعر الأخرى) بل هى علة لذاتها causa sui ، أعنى أنها مستقلة عن كل ما قد يبديه الآخرون نحونا من عواطف مقبولة أو مرذولة ! إن الشرير لا يبغض « الآخر » لأنه أقوى منه ، أو أذكى منه ، أو لأنه قد أهانه وحط من قدره ، بل هو يبغضه لمجرد أنه « آخر » ! إنه يكره لأنه يكره ، وانعدام السبب هنا إنما هو السبب ! وقد يكون فى استطاعتنا أن نطبق على الكراهية ما قاله مونتنى عن الصداقة فنقول إن الكراهية علاقة تقوم بين شخصين ، ولكنها علاقة يعبر عنها الشرير بقوله :

« إننى أبغضه لأنه هو من هو ، ولأننى أنا من أنا » ! وقد يبحث الشرير عن بعض الأسباب « اللاحقة » التى يبرر بها كراهيته ، ولكن هذه الكراهية فى صميمها « سابقة » على كل تلك المبررات المزعومة . كما أن العاشق الولهان قد يحاول أن يبرر موضوع حبه بأن يكتشف له (من بعد) بعض المزايا الفائقة ، فإن الشخص الشرير قد يحاول أن يبرر موضوع كراهيته بأن يكتشف (من بعد) بعض الأسباب الأيديولوجية التى تجعل منه « موضوعاً مبغضاً » فى ذاته !

ونحن منقادون فى العادة إلى البحث عن علل خارجية نبرر بها الإرادة الشريرة ، ومن هنا فإننا كثيراً ما نتحدث عن الغواية ، والإغراء ، والمرأة ، والشيطان ! ولعل من هذا القبيل مثلا ما يلتجئ إليه الوالدون (حينما يأتى أبناؤهم بعض الأفعال المنكرة) من أساليب ملتوية ، بقصد تبرير مسلك أولئك الأطفال الأشرار ، فتراهم ينحون باللائمة على الجيرة أو الصحبة السيئة أو المدرسة أو السينما أو الإذاعة أو الصحافة أو ما إلى ذلك ، دون أن يخطر على بالهم قط أن أبناءهم قد لا يكونون أطهاراً قديسين ! إن لسان حالهم يقول إنه « ما دام لدى طفلى أفكار شريرة ، فلابد من أن تكون تلك الأفكار قد انتقلت إليه بالعدوى ، لأن طفلى بطبيعة الحال شخص مهذب صالح حسن السيرة » ! ولكن الخطيئة — مع الأسف — ليست مجرد عدوى تنتقل بالاختلاط أو الملامسة فحسب ، وإنما هى قد تنبع من أعماق « الإرادة الشريرة » التى تغرى نفسها بنفسها ! حقا إننا نتوهم دائماً أن دراما السقوط لا بد من أن تتألف من شخصيات أربع : الرجل ، والمرأة ، والحية ، والثمرة ؛ ولكن الحقيقة أن كل هذه الشخصيات إنما تتخلص فى شخصية واحدة ألا وهى الإرادة الشريرة التى هى فى الوقت نفسه حية ، وامرأة ، وجمال ، وإغراء ، ولذة ، وكل ما عدا ذلك ! فالإنسان هو نفسه الحية ، وهو نفسه المرأة ، وهو نفسه الثمرة ؛ أعنى أنه هو الشيطان الذى يغوى نفسه ، فيورد نفسه موارد التهلكة ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الاغراء كامن فينا ، والمغرى هو نحن أنفسنا ، فلا موضع لاتهام أحد غير « الإرادة الشريرة » نفسها بكل ما تقترف من ذنوب وآثام !

والواقع أن الإغراء لا بد من أن يحدث ، لأن بذور الغواية كامنة فى صميم تكويننا العقلى نفسه ! ومهما شئنا أن نبقى على سذاجة الطفولة ، فإننا لن نتمكن من المحافظة على حالة البراءة العقلية ، لأنها بطبيعتها حالة زائلة لا يمكن أن تدوم ! وكما أن حالة

التجانس الأولى التى تحدث عنها هربرت اسبنسر لا بد من أن تفضي ــ بحكم قانون التطور ــ إلى حالة لا تجانس (أو تنوع) ، فإن حالة البراءة الأولية التى تتمتع بها الطفولة لا بد من أن تمحى بتقدم العمر لكى تحل محلها حالة التبصر أو القدرة على تمييز الخير والشر. ومهما حاولنا أن نؤخر قدوم تلك المرحلة ، فإن قناع البراءة لا بد من أن يسقط يوماً عن عينى الطفل ، لأن السذاجة نفسها تنطوى على رغبة عارمة فى الخروج من عزلتها ! وهكذا تتحين إرادة الطفل الفرص لكى تتعلم الكذب ، والغش ، والخبث ، وسوء التصرف ، متخذة من شتى ظروفها الزمانية والمكانية مناسبات سانحة لتقوية نزوعها الحاد نحو الخطيئة ! وعبثا يحاول المربون أن يصوروا للطفل خصومه الأشرار بوصفهم أعداء خارجيين لا بد له من أن يشنها عليهم حربا شعواء لا هوادة فيها ولا رحمة ، فإن الطفل سرعان ما يتحقق من أن خصمه الأكبر إنما يقبع فى باطن نفسه حيث يتعذر الصراع وتتعثر الخطى ويتعسر النصر ! حقا إنهم يسمونه باسم الصراع ضد الشيطان ، ولكن المرء سرعان ما يتحقق من أن مقاومة الإغراء إن هى إلا صراع يقوم به الإنسان ضد نفسه ! وحينما تضعف إرادتنا الخيرة ، فهنالك لا بد من أن يصبح الاغراء أمرا محتوماً لا سبيل إلى قهره ! ألا تقتضى مقاومة الإغراء أن يقاوم الإنسان نفسه ، فلا يدع للغواية سبيلا إلى نفسه ، بل يعمد عن طريق الصراع الداخلى إلى قهر نوازع الشر التى تتحفز فى باطنه .

... إن الشيطان يقرع على باب قلبك ، ولكن ثق أنه لن يقوى من تلقاء نفسه على فتح ذلك الباب ، لأنه رجل مهذب لن يقترف جريمة هتك حرمة مسكنك ! إنه يكتفى بأن يطلب إليه الإذن له بالدخول ! إذن فلتدعه يقرع ؛ ولتحترس من أن توارب الباب ، حتى ولا لترى من بالباب ، أو لكى تطرد ذلك السائل الملح الثقيل ! إن من يفتح الباب فقد هلك ! فلا تدعن للإغراء سبيلا إلى نفسك ، لأن دقيقة واحدة تتملى فيها جمال الشيطان ، قد تكون هى الكافية لأن توردك مورد التهلكة ! ... وهذا الشيطان الذى تقول عنه إنه موجود ، أكان من الممكن أن يوجد لو أنك لم تنطق بكلمة « نعم » ؟ أليست إرادتك نفسها هى منبع الغواية ، ومقر الغاوى ، وبيت الداء ؟ الواقع أن كلمة « الغواية » إنما هى كلمة ضعيفة قد اخترعتها الإرادة الشريرة التى تحالفت مع الشيطان ! وما الشيطان إلا السهولة ، واليسر ، والاستسلام ، وفتح الباب على مصراعية ! وعبثا نحاول أن نبرر سقوطنا بالحديث عن قوة الشيطان وإغرائه ، فإن تلك

الشخصية البارعة التى نسقط عليها خبثنا وسوء نيتنا ، لا يمكن أن تقوى على عمل شيء ما لم نرد نحن ذلك ، بل ما لم تصح عزيمتنا نحن على السقوط ! فالشيطان لا يستطيع شيئا بدون موافقة الخليقة ، أو هو لا بد من أن يغازلنا ويلاطفنا ويستهوينا إذا أراد لنفسه أن يكون شيئا ! ومعنى هذا أن ذلك الموجود الوهمى الذى يكاد ألا يكون ، لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تملقنا حتى يكون ! ومن هنا فإنه يطرينا ويمتدحنا ويلاحقنا بالكلمات المعسولة ، حتى نستقبله ونحتضنه ونفتح أمامه سائر الأبواب المقفلة !

إن الشيطان يتسول طالبا من ضعفنا الإذن له بالدخول ! وحسب الإنسان أن ينطق بكلمة « لا » ، حتى يمحى الشيطان من الوجود ! فماذا عسى أن يكون الشيطان إن لم يكن هو ضعفنا البشرى نفسه ؟ أليس الاستسلام للشيطان إنما هو مجرد تعبير عن إغراء الإنسان لنفسه ؟ ولكن الإنسان يستطيع كل شيء ضد الغواية والإغراء ، ومن ثم فإنه لا عذر له مطلقا فى السقوط ! أما حينما نبرر مسلكنا بالحديث عن الغواية العنيفة ، والاغراء القوى ، والسقوط المحتوم ، زاعمين لأنفسنا أنه لا بد مما ليس منه بد ، فهنالك إنما تعترف إرادتنا بأنها قد أرادت لنفسها السقوط ! وحينما تعوزنا إرادة الانتصار ، وتتقهقر فى باطننا قوى المقاومة ، فهنالك تستبد بنا عقيدة الاستسلام أو التنازل أو الاستقالة أو الهزيمة ! وهكذا تزل الفتاة التى يظن الناس أنها طاهرة بريئة عفيفة ، لا لأنها قد وقعت ضحية لغاو أثيم حقير ، بل لأنها كانت تود من صميم قلبها أن تزل ، ومن ثم فإنها قد جعلت للغواية سبيلا إلى نفسها . متحالفة فى ذلك مع الغاوى نفسه ! إن من قال كلمة « نعم » للذة ، فقد فتح قلبه للشيطان ، وترك نفسه نهبا للخطيئة ، واعترف مقدما بالهزيمة ! وكل من يترك نفسه نهبا للغواية ، فلا بد من أن يكون قد ارتضى التسليم !... إن الإنسان هو رب أفعاله ، وهو السيد المتحكم فى تصميماته ، فمن امتنع عن الاختيار فقد اختار ألا يختار . ومن ترك للمؤثرات الخارجية أن تختار له فقد اختار لنفسه الاستسلام ... وإذن فإن من يدع للغواية سبيلا إلى نفسه ، فإنه إنما يرتضى التسليم بلا قيد ولا شرط ، أو هو بالفعل قد وقع معاهدة الصلح مع الشيطان ! وهكذا ننتهى إلى القول بأن الإرادة هى فى « أوديسة الشر » بمثابة الألف والياء ، أو البداية والنهاية ، مادامت الشخصية الرئيسية فى مأساة الوجود البشرى إنما هى « الإرادة الشريرة »[1] .

(1) Cf. V. Jankélevitch : « Le Mal., » , Paris, Arthaud 1947, pp.14 - 154.

٢٩ ـــ ولكن ، ما حيلة الإرادة مثلا بإزاء الألم ؟ هل يكفى أن تقول الإرادة للألم « لا » ، حتى يمحى الألم من الوجود ؟ ألم يعرف بعضهم « الألم » بأنه على وجه التحديد تلك الحالة التى لا نريد أن نعانيها ؟ فكيف نقول إن الإرادة هى الألف والياء ، بينما نحن نلاحظ أن الألم مفروض علينا على الرغم منا ؟ ... هنا يجدر بنا أن نقف وقفة قصيرة عند « مشكلة الألم »[١] حتى نتعمق الدلالة النفسية لذلك الشر الخاص الذى لا نألو جهدا فى سبيل طرده واستبعاده ، ألا وهو « الألم » بما له من طابع منفر غير ملائم . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن هذا الذى ننفر منه ونحرص على استبعاده بكافة الوسائل إنما هو بعينه ما نحن فى أمس الحاجة إليه حتى نكون ما فى وجودنا من طابع شخصى . ومن هنا فقد علق بعض الفلاسفة على الألم أهمية كبرى فى عملية تكوين الشخصية ، كما فعل برديف Berdiaeff مثلا حينما ذهب إلى أن تحقيق الذات فعل أليم لا يتحقق بدون عناء ومشقة ومقاساة . والواقع أن تحقيق الذات إنما يعنى اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تجود بها علينا قوة عليا ، وإنما هى عملية شاقة تستلزم الصراع والمجاهدة ، فلا بد فيها من تحمل شتى ضروب الألم والعذاب والمقاساة . ولكننا كثيراً ما نشعر بفداحة عبء تلك الحرية ، فنود لو استطعنا أن نتخلى عنها ، حتى نتجنب الألم ، ونخلع عن وجودنا ذلك الطابع الدرامى الذى لا يكاد ينفصل عنه . وليس بدعا أن ترتبط الحرية بالألم ، فإن مأساة الوجود الإنسانى إنما تنحصر فى تلك العملية الشاقة التى تقوم بها الذات حينما ترفض كل نفعية سهلة ، وكل سعى رخيص وراء السعادة ، حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال ، وسواء أكان علينا أن نتحرر من عبودية الطبيعة ؛ أم من أسر المجتمع ، أم من سطوة الدولة ، أم من طغيان الآلة ، أم من نير الطبقة ، فإننا فى كل تلك الحالات لا بد من أن نشعر بما تستلزمه عملية التحرر من مجاهدة ، وألم ، ومشقة . وإذن فإن قيمة الحياة الإنسانية إنما تنحصر فى تحقيقنا لذواتنا ، وعلونا على أنفسنا ، وانتصارنا على شتى ضروب الحتمية ، وتحررنا من كافة أشكال العبودية ؛ وهذه كلها جهود عنيفة تضطرنا إلى تحمل الألم ، وتقبل التضحية ، إن لم نقل بأنها تستلزم ضربا من « البطولة » التى لا مندوحة عنها لكل من يريد أن يجاهد فى سبيل تحقيق ذاته[٢] .

---

(١) زكريا إبراهيم . « مشكلة الحرية » (ضمن مجموعة مشكلات فلسفية) ، القاهرة ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٤٨ ـــ ص ٢١٤ .

(2) Cf. N. Berdiaeff : « Cinq . Méditations sur L' Existence - Aubier. 1936. P. 203.

والظاهر أن الألم يسير دائما جنبا إلى جنب مع الترقي الروحي فإنه ما من شيء عظيم أو جليل قد تحقق في هذه الحياة البشرية من دون ألم . ولسنا نريد أن نذهب مع كير كجارد إلى حد القول بأن « الوجود الإنساني هو في صميمه عذاب ، وعذاب ديني على وجه الخصوص »[1]، وإنما حسبنا أن نقول إن التاريخ البشري نفسه شاهد بأن الإنسانية قد اضطرت إلى أن تجتاز أقسى التجارب وأقصى المحن ، من أجل الوصول إلى مرحلة أسمى من الرقي . والواقع أننا قد نكون على حق حينما نقيس مدى رقي الجماعة (كما هو الحال أيضا بالنسبة للفرد) بما عانته من محن ، وما مر بها من تجارب-وهنا يتجلى الفارق الكبير بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر ، فإن البدائي لا يكاد يعرف كل تلك الآلام العديدة المتنوعة التي تجيء بها الحضارة الإنسانية كلما أوغل الإنسان في سبيل التقدم والرقي ، في حين أن المتحضر يعاني الكثير من الآلام بسبب ترقي حساسيته ونضج وعيه ورقة شعوره . ومن هنا فقد لاحظ كثير من الباحثين إن الإنسان البدائي يكاد يحيا في شبه سرور دائم ، حتى أنه ليجهل كثيرا من الآلام البسيطة الأولية التي يعانيها الإنسان المتحضر ، على الرغم من أنه أكثر تعرضا (من الإنسان المتحضر) للصدفة ، والقوى الطبيعية الخطيرة ، وشتى ضربات القدر ! وبينما يزداد شعور الرجل المتحضر بالخوف من جهة ، والبعد عن الطبيعة من جهة أخرى ، نجد أن الرجل البدائي أقل منه شعورا بالخوف ، وأدنى منه إحساسا بالبعد عن الطبيعة . وهكذا تقل لدى الرجل البدائي درجة الإحساس بالألم ، وتضعف لديه القدرة على تمييز المواقف الأليمة ، بينما تعمل المدنية — لدى الرجل المتحضر — على زيادة إحساسه بالألم ، وتقوية قدرته على إدراك المواقف المؤلمة . وليس غريبا أن يكون من آثار الحضارة البشرية تزايد آلام الفرد والجماعة ، فإنه لمن الواضح أن تعقد أسباب الحياة لا بد من أن يفضي إلى تنوع آلام الإنسان ولعل هذا هو ما عناه ماكس شلر حينما قال إن المدنية تزيد من عمق الآلام البشرية ، لأنها في الوقت نفسه تفتح أمام الإنسان المتحضر مجالا واسعا لضروب كثيرة من المسرات . وسواء أردنا أو لم نرد ، فإنه لا بد لنا من أن نشتري حضارتنا بأفدح الأثمان ، لأن علينا أن نقبل ما يجيء معها من آلام ومصاعب ومحن ![2]

---

(1) cf. Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardiennes » Vrin. 20 éd. 1949. P. 357.

(2) Max Scheler : « Le Sens de la Souffrance », Paris, Aubier 1946, pp. 35 - 27.

أما بالنسبة إلى الأفراد فمن الواضح أن المقدرة على التألم هي إلى حد ما مقياس لمدى قدرة كل فرد على التمدن والرقي . وإذا لم نقل مع كيركجارد بأنه « كلما كان الشخص أسمي وأرقى ، كان الثمن الذى يدفعه لشراء أى شيء أغلى وأبهظ » ، فإننا لا بد أن نعترف بأن القدرة على التألم تسير جنبا إلى جنب مع الرغبة فى تحقيق المثل الأعلى . ولسنا هنا فى مجال الآلام الحسية التى ترتبط ارتباطا مباشرا بمطالب الجسم العضوية ، بل نحن فى مجال الآلام النفسية التى ترتبط ارتباطا مباشرا بمطالب الشعور الأخلاقى . وهكذا تجيء ضرورات الترقى الخلقى أو النمو الروحى فتفرض على الذات آلاما نفسية عديدة ، إذ يشعر المرء بأن شخصيته لا يمكن أن تنمو وتترقى إلا إذا انصهرت فى بوتقة الألم . وهناك تجربة نفسية أليمة كثيرا ما نعانيها فى حياتنا الروحية العادية ، ألا وهى تلك التجربة التى يحياها الإنسان كل يوم حينما تجيء أفعاله دون مراميه ، أعنى حينما يشعر بأن ما يمتلكه هو دون ما يريده بكثير . ولسنا فى حاجة إلى حس مرهف من أجل الشعور بهذه التجربة الأليمة ، وإنما حسبنا أن نلقى نظرة عابرة على أفعالنا العادية ، لكى ندرك إلى أى حد يعمل الألم عمله فى صميم حياتنا النفسية . ولا شك أن كل من يشعر بأن ثمة قوة باطنة تدفعه إلى التصاعد والترقى لا بد أن يعانى فى الوقت نفسه هذا الألم الذى لا علة له سوى شعور المرء بأنه دون ما يبغى بكثير[1] .

وقد حاول الفيلسوف الألمانى ماكس شلر أن يظهرنا على الدلالة النفسية العميقة للألم فقال إن العلاقة وثيقة بين الألم والتضحية ، لأن الألم هو فى صميمه تضحية بالجزء من أجل الكل ، أو تضحية بما له قيمة دنيا من أجل ما له قيمة عليا . والصلة وثيقة بين الألم والموت ، لأن الألم موت للجزء ، ولكنه موت يتحقق من ورائه إنقاذ الكل . كذلك يمكننا أن نربط بين الألم والحب فنقول إن أية قيمة عليا لا يمكن أن تفرض علينا التضحية بقيمة أخرى دنيا إلا إذا كانت أقدر منها على انتزاع حبنا . ومن هنا فإن الألم هو الذى يضطرنا إلى أن نخضع حياتنا الحسية لنشاط روحى يتزايد سموا يوما بعد يوم . وحينما يقول أفلاطون ومن بعده فلاسفة المسيحية إن الألم أداة تطهير ، فإنهم يعنون بذلك أن آلام الحياة هى الكفيلة بأن توجه بصرنا الروحى نحو الخيرات العليا والقيم السامية ، فترتفع بنا إلى مستوى الطهارة القلبية الحقة التى هى ينبوع السعادة الروحية

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الألم فى حياتنا النفسية » ، مجلة علم النفس ، مجلد رقم ٥ ، عدد ٣ ، فبراير سنة ١٩٥٠ ، ص ٣٨٩ — ٣٩٠ .

العميقة[١]. ولعل هذا هو السبب فى أن معظم الديانات الكبرى تعلق أهمية عظيمة على الألم ، حتى لقد ذهب كيركجارد (فى تفسيره للمسيحية) إلى أن الألم هو العلامة التى تميز الإنسان المتدين ، لأن الألم إنما يعنى العزلة الروحية ، والحياة الباطنية العميقة ، والشعور بالتناقض الحاد بين المتناهى واللامتناهى . ويمضى كيركجارد إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الألم هو الجو الروحى الذى يعيش فيه الموجود المتدين ، إن لم يكن هو الجو الأوحد الذى يستطيع أن يتنفس فيه . « وحينما يريد الله أن يوثق العلاقة بينه وبين إنسان ما ، فإنه يستدعى رفيقه الأمين الذى هو الهم ، وينبه عليه بأن يلاحقه أينما توجه ، ويشدد عليه بأن يلازمه فى كل خطواته !». وهكذا يصبح الهم حليف الرجل المتدين ، ويظل الألم هو الصديق الأوحد الذى يلازم المسيحى فى حله وترحاله كالظل لا يفارق صاحبه[٢].

والواقع أن من شأن الألم فى كثير من الأحيان أن يولد فى النفس تناقضا خصبا يزيد من عمق الحياة الباطنة ، إذ تشعر الذات بتوتر حاد بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، ومثل هذا التوتر على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى R. Lesenne شعور بالقيمة . وليس معنى هذا أن الألم فى حد ذاته خير ، وإنما معناه أنه قد يعود بالخير على الذات حينما تتمكن من تمثله ، أعنى حينما تستطيع أن تجعل منه أداة فعالة لتحقيق تطويرها الروحى وتنمية حياتها الباطنة ، وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن القدرة على التأثر هى أمارة طيبة ، إذ ربما كان أعضل داء يمكن أن تصاب به النفس هو أن تصبح غير قادرة على التألم ! وإذن فإن التألم ليس مرضا على الإطلاق ، وإنما هو بالأحرى نقاهة النفس ، أو هو على السبيل إلى تحقيق سرور أعمق وأطهر !.

---

(1) Max Scheler : « Le sens de la Souffrance » , Paris, Aubier, pp. 62 - 70.

(2) Cf. Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardiennes » Vrin, 1949, pp. 367 - 9.

الفصل السادس

المـوت

٣٠ ــ إذا كان الزمان والشر حدين أليمين من حدود الموجود البشرى ، فإن الموت هو تلك الصخرة العاتية التى طالما تحطمت فوقها آمال البشرية ! أليس الموت هو الذى دفع بسليمان الحكيم إلى القول بأن « الكل باطل وقبض الريح » ؟ أليس الموت هو الذى أنطق شكسبير عباراته الخالدة التى يقول فيها على لسان ماكبث : « إنما الحياة ظلال شاردة ، ممثل تعس يظل يهذى ويصرخ على خشبة المسرح إلى أن ينتهى دوره فلا يعود أحد يسمع صوته ! أستغفر الله ! بل إنما الحياة أقصوصة يرويها أحمق ، أقصوصة مليئة بالسعار والصراخ ، ولكنها لا تعنى شيئا » !؟ (الفصل الخامس ، المنظر الخامس) أليس الموت هو ذلك الحصار الأليم الذى عبر عنه الشاعر الألمانى ريلكه حينما قال : « إن فى مشيئتنا دائما ما ينطق بأننا فى طريقنا إلى الرحيل ... وهكذا نعيش لكى لا نلبث أن ننصرف مأذونا لنا بالرحيل .. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأوحد [لهذا الوجود] ... »[1] ؟ أما إذا تساءلنا مع الفنان الفرنسى جوجان : « من أين جئنا ، ومن نكون ، وإلى أين نمضى ؟ » ، فإننا لن نلبث أن نتحقق من أن وجودنا إن هو إلا آثار أقدام فوق الرمال ... خطى حائرة فوق الجليد .. وميض خاطف سرعان ما ينطفئ فوق محيط مظلم حالك السواد ! إن مجهولا قد عاش ، دون أن يكون قد تطلب الوجود ؟ وهو قد تألم ، ثم لم يلبث أن هوى إلى قاع الفناء ، فلم تبق منه إلا حفنة صغيرة من الأملاح المعدنية ، « وقبر لا يحمل اسما » . ولكن قل لى بربك :

---

(1) Reina Maria Rilke : « Duineser Elegien » Ix, VIII IX cité par Regis Jolivet : « Le Problème de la Mort., » Fontenelle 1950, P. 76.

« لم وجد ذاك ! أو لم وجدت أنا وليس آخر ؟ » هذا (مع الأسف الشديد) ما لا جواب له عند حكماء هذا العالم ، فإنهم لا يملكون إلا الصمت ، والصمت المطبق العميق[1] !

إن الموت هو الحد النهائي الذى يتحدى القيم ، ويكذب شتى مزاعم الإنسان ، ويلقى على كل ما فى وجودنا من آمال ظلال الفناء الأسود البغيض ! ومن هنا فقد كان حلم الإنسانية الأكبر (ولا يزال) أن نتوصل يوماً إلى القضاء على الموت ! وحينما مات ديكارت كتبت إحدى الصحف فى نعيه : « مات فى السويد أحمق كان يقول إن فى استطاعته أن يعمر فى الحياة ما شاء » ! ولازلنا نذكر حتى الآن كيف كان برناردشو يزعم أنه لن يموت ، لأنه ليس ثمة ما يبرر موته ! وهكذا يدفع الإنسان خوفه من الموت إلى العمل على إلغاء الموت ، فيقول مثلا على لسان أبيقور : « إنه ليس للموت وجود بالقياس إلينا ، لأنه طالما كنا أحياء ، فليس ثمة موت ، وبمجرد ما يوجد الموت ، فإننا لن نكون أحياء » ! . وكأن من شأن هذا الاستدلال العقلى المجرد أن يمحو بجرة قلم ما فى واقعة الفناء الأليمة من عنصر لا معقول هيهات للموجود البشرى أن يتقبله أو أن يتعقله !

والظاهر أن الناس قد فطنوا إلى ذلك من قديم الزمان ، فتراهم قد دأبوا على نسيان الموت أو تناسيه بشتى الحيل والأساليب ! ولعل هذا هو ما عناه بوسويه Bossuet حينما قال : « إن اهتمام الناس بدفن أفكارهم عن الموت قد لا يقل شأناً عن اهتمامهم بدفن موتاهم » ! ويضيف بسكال إلى ذلك قوله إنه « لما كان الناس لم يجدوا علاجاً للموت والشقاء والجهل ، فإنهم قد وجدوا أن خير الطرق لأن ينعموا بالسعادة ألا يفكروا فى هذه الأمور على الإطلاق »[2] ! أما لاروشيفوكو فإنه يقول : « إن ثمة شيئين لا يمكن أن يحدق فيهما المرء : الشمس والموت » ! . ولكن لماذا يخشى الإنسان الموت ؟ أليست حياتنا العادية مليئة بتجارب الموت ؟ ألسنا نختبر الموت حين نودع شبابنا ، ونختبره حين نغادر بعض الأمكنة إلى غير ما رجعة ، ونختبره حين نخلف

---

(1) V. Jankélévitch : « Philosophie Première, » Paris, P. U. F., 1954, p. 245.

(2) Pascal : « Pensées, » Edition Brunschwicg, Fragnent No 198.

وراء ظهورنا أشخاصا لن تتاح لنا الفرصة مرة أخرى لرؤيتهم ، ونختبره أيضا حينما نصطدم بالغياب أو الانفصال أو الحرمان أو النسيان أو الفراغ أو الضياع أو ما إلى ذلك من تجارب سلبية ؟ أليس الموت ظاهرة معانقة للحياة نفسها ، مادام التناهي هو نسيج الموجود البشرى ؟ فلماذا يثير فينا الموت كل هذه المخاوف ، ونحن نرى أن حياتنا نفسها إن هى إلا دفن مستمر لأجزاء من ماضينا وشخصيتنا وتجاربنا وحالاتنا النفسية ... إلخ ؟ أليس كل ما فى التجربة يحدثنا عن الموت ، وكل ما فى الزمان يذكرنا بالفناء ، وكل ما فى الحياة يضعنا وجها لوجه أمام العدم ؟ ... أجل ، ولكننا مع ذلك نتجنب الحديث عن الموت فى حياتنا العادية كما أننا قلما نفكر فى إثارة مشكلة الموت حينما نكون بصحبة أقربائنا وأصدقائنا ، بل إن المحتضر نفسه — وهو على فراش الموت — قد لا يحب أن يسمع كلمة الموت ! فما هو السر فى تلك المخاوف الشديدة التى تستبد بنا حين نفكر فى الموت ؟ أو بعبارة أصح ، ما هو السبب فى كل تلك المحاولات التى نقوم بها من أجل تجاهل الموت أو تناسيه ؟

الواقع أن « الخوف » عنصر هام من مقومات الذات البشرية : فنحن نخشى المستقبل ونحن نخشى المجهول ، ونحن نخشى الزمان ، ونحن نخشى الحياة ، ونحن نخشى الموت .. إلخ . وكل هذه المظاهر المختلفة من « الخوف » إن هى إلا تعبير عما فى وجودنا من تناه ، وعرضية ، وقابلية مستمرة للتصدع ! وإذا كنا نحاول فى كثير من الأحيان أن نشترى الطمأنينة بأفدح الأثمان ، فذلك لأنه ليس أثقل على نفوسنا من حياة الخوف والجزع والقلق وعدم الاطمئنان ! ولكننا إذا كنا كثيراً ما نخشى الحياة نفسها ، فما ذلك إلا أننا نشعر بأن استمرار الحياة هو فى صميمه انقضاء للزمان ، وانقضاء الزمان معناه السير الوئيد نحو الموت أو الانحدار السريع نحو هاوية العدم . ولعل هذا هو ما حدا ببعض المفكرين إلى القول بأن الحياة إنما هى الموت نفسه ، لأن الإنسان يشرع فى الموت بمجرد ما يولد ، وهذه الفترة المحدودة التى يحياها إنما هى المدة التى تستغرقها عملية وفاته ! وبهذا المعنى يكون الخوف من الحياة خوفاً من الزمان ، والخوف من الزمان خوفاً من الموت ... ! قيل لرجل حكيم : كيف حال أخيك ؟ فأجاب : « إن أخى قد مات » فقيل له : « وما سبب موته ؟ » ، فأجاب : « حياته » ! .

إننا نخشى الموت لأننا نعلم أنه باطن ــ بمعنى ما من المعانى فى صميم حياتنا ، مادام وجودنا نفسه إن هو إلا ضرب من التناهى أو الفناء . فنحن لا نموت لأننا نمرض أو نهرم أو نضعف ، بل لأننا نحيا ! وقد نحاول أن نتناسى الموت حينما نكون بصحبة الآخرين ، ولكننا ما نكاد نجد أنفسنا بمفردنا حتى تستبد بنا فكرة الموت ، وكأن من شأن الوحدة أن تضعنا وجهاً لوجه أمام وجودنا الخاص ، وبالتالى أمام « موتنا » بوصفه الواقعة الكبرى التى تسم بطابعها كل مظاهر وجودنا ! وحينما أفكر فى أننى لا محالة « مائت » ، وأننى لا بد من أن أموت « وحدى » ، فإن الجزع سرعان ما يأخذ بمجامع قلبى ، حتى لأكاد أتصور نفسى « ميتا » حيا فى أعماق قبر ساكن مظلم ! وليس أقسى على الإنسان من أن يشعر بأنه سيموت وحده ، وأن العالم سيستمر من بعده ، دون أن يحفل بغيابه إن فى كثير أو قليل ! ولكننا لا نخشى الموت لمجرد أنه واقعة فردية أليمة تزيد الوحدة من قسوتها ، بل إننا نخشاه لأننا لا نستطيع أن نتصور أن كل ما فى الموت موت ! ومعنى هذا أن خوفنا من الموت ــ كما لاحظ ادجاربو Edgar Poe ــ إنما يعبر عن فزعنا من أن ندفن أحياء ، وكأنما نحن نخشى ألا يكون موتنا موتاً كاملاً ، أو كأنما نتصور أننا سنظل أحياء حتى فى موتنا نفسه ! وإذن فإن خوفنا من الموت قد يرجع فى جانب منه إلى أننا نتصور أنفسنا أمواتاً أحياء ، وكأن الموت ليس موتاً محضاً ، بل شعوراً حيا بالفناء !

٣١ ــ ولكن هل يقتصر « الخوف من الموت » على الإنسان وحده ، دون غيره من الحيوانات أو الكائنات الحية ؟ ألا نلمح أحياناً لدى بعض الحيوانات الأليفة (كالكلاب مثلا) ضرباً من الجزع الذى يستولى عليها حينما تتنبأ بقرب حلول موتها ، خصوصاً حينما نقتادها إلى أماكن تشتم فيها رائحة الموت ؟ ... هنا يجدر بنا أن نعمد بادئ ذى بدء إلى تفهم دلالة الموت بالنسبة إلى الحيوان ، حتى نعرف ما إذا كان خوف الحيوان من الموت مماثلا لخوف الإنسان منه ، أو ما إذا كان هذا الخوف استجابة طبيعية محضة لبعض المؤثرات النوعية الخاصة فى البيئة التى يوجد بها الحيوان ... فإذا ما تساءلنا عما إذا كان من الممكن أن نتحدث عن « موت » بالنسبة إلى الحيوانات ، وجدنا أن معظم اللغات البشرية تكاد تقصر كلمة « الموت » على الإنسان وحده دون غيره من الموجودات الحيوانية . فنحن فى اللغة العربية (مثلا) نقول « نفق » الحيوان ، و« مات » الإنسان ، مما يدل على أن الموت عندنا ظاهرة إنسانية

لا يمكن الخلط بينها وبين أية ظاهرة أخرى من ظواهر الفناء الحيوانى أو الانحلال الطبيعى . هذا إلى أننا نلاحظ لدى الإنسان ـــ ولدى الإنسان وحده ـــ ظاهرة احترام الموتى وتقديس الموت ، فنجد أن الإنسان البدائى نفسه قد أظهر منذ أقدم عصور التاريخ ضرباً من التقديس والاحترام نحو الجثث البشرية (أو رفات الموتى) ، وإن كل هذا الشعور عنده قد امتزج فى كثير من الأحيان بضرب من الهول أو الفزع من الموت نفسه . وأما لدى الحيوان فإننا لا نكاد نعثر على نظير لهذا الشعور ، لأن الذبابة تتجول فيما بين أجساد غيرها من الذباب الميت ، وكأنما هى تمر فوق حبات من القمح أو ذرات من الرمال ؛ بل إن الحيوانات العليا نفسها لتبقى فى حالة عدم اكتراث (إن لم نقل شبه عداء) أمام غيرها من الحيوانات المحتضرة التى تلفظ أنفاسها الأخيرة ! وهكذا نجد أن الإنسان وحده هو الذى ابتدع طقوس دفن الموتى ، وهو وحده الذى دأب على الاحتفال بأعياد الموتى ، وهو وحده الذى أصر على الاعتقاد بأن الميت ليس شيئا أو موضوعاً أو فكرة ، وإنما هو شخص أو « كائن حاضر » يدور بيننا وبينه حوار كهذا الذى يدور بين « الأنا » و « الأنت »[1] ! .

وليس الخوف من الموت مجرد خوف من الفناء بصفة عامة ، بل هو خوف من انسحاب الفناء على تلك « الإنية » المعينة التى يمتلكها كل فرد منا بوصفه شخصاً قائماً بذاته . ومن هنا فإن فناء الحيوان لا ينطوى على أية مشكلة ، لأن الحيوان لا يملك أية فردية خاصة تميزه عن غيره من أبناء جنسه ، وإنما هو مجرد حامل للنوع أو أداة لانتشاره . وأما الإنسان فهو الموجود الوحيد ، الذى يتميز بالفردية ، والشخصية ، والوعى ، والتفكير ؛ أعنى أنه الكائن الوحيد الذى يمكن حسبانه مجرد حامل للنوع أو أداة لانتشاره ؛ ولهذا فإن موته ينطوى على مشكلة عميقة ، بل سر مستغلق ، لا سبيل إلى تفسيره بالتحدث عن بقاء النوع البشرى أو استمراره . وليس يكفى أن نقول إن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى « يموت » ـــ بمعنى الكلمة ـــ ، وإنما ينبغى أيضاً أن نقول إنه الموجود الوحيد الذى يملك يقينا مزعجا عن حقيقة الموت ! وقد نجد أنفسنا مدفوعين أحيانا إلى أن نخفى عن أنفسنا حقيقة موتنا ، ولكن سرعان ما تمر بنا بعض التجارب السلبية العنيفة ، فلا نلبث أن نقول مع

---

(1) Cf. Maurice Blondel : « La Pensée », T. II., Paris. Alcan, 1934, p. 244,

الفيلسوف الرواقى سنيكا Sénèque :. « إذا أردت ألا تخشى الموت ، فإن عليك ألا تكف لحظة عن التفكير فيه » ! والواقع أنه إذا كان الحيوان — كما يقول شوبنهور — يحيا دون أن يعرف الموت ، فذلك لأن الفرد الواحد فى داخل النوع الجيوانى يتمتع تمتعا مباشرا بكل ما للنوع من ثبات ودوام ، ومن ثم فإنه ليس لديه شعور بذاته اللهم إلا بوصفه موجوداً مستديماً لا نهاية له . وأما لدى الإنسان فإن انبثاق العقل قد اقترن بالخوف من الموت ، فأصبح لدى الإنسان يقين مزعج عن حقيقة الفناء ! وإذن فإن الشعور بالموت والخوف من الموت إنما هما عرضان من أعراض ذلك الموجود البشرى الذى لا يرتد بأسره إلى النوع ، وإنما يتميز دائما بفردية نوعية خاصة . وإذا كان الإنسان هو « الحيوان المريض » — على حد تعبير هيجل — فما ذلك إلا لأنه الحيوان الوحيد الذى يعرف أنه لا محالة ذائق الموت ، والذى لا يريد أن يكون فريسة للنوع ، بل يريد أن يكون البقاء له باعتباره فرداً !

بيد أن الموت لا بد من أن يظل سراً مغلفا بالأساطير والخرافات والوعود ، بالنسبة إلى ذلك الموجود البشرى الذى يريد دائما أن يتخطى سائر الحدود ؟ ومعنى هذا أن الموت عندنا ليس مجرد « مشكلة » Problème ، وإنما هو (على حد تعبير جبريل ماوسل) « سر » Mystère . والفارق بين المشكلة والسر أن الأولى منهما شيء يلتقى به المرء من الخارج فيقف حجر عثرة فى سبيل تقدمه ، فى حين أن الثانى منهما هو شيء يتلبس بنا ، ويغلف بغموضه صميم وجودنا ، فلا نملك أن ننظر إليه من الخارج ، لأننا مرتبطون به مندمجون فيه . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الموت سر لا يكاد ينفصل عن صميم وجودنا مادام وجودنا وجوداً زمانيا متناهياً يسير حتما نحو الفناء . وعلى الرغم من أن الموت هو الحقيقة الوحيدة التى لا يرقى إليها الشك ، إلا أنه فى الوقت نفسه السر الوحيد الذى هيهات للعقل البشرى أن يتمكن يوما من إماطة اللثام عنه . ولعل هذا هو ما عناه بسكال حينما كتب يقول : « إن كل ما أعلمه هو أنه قد قضى على بالموت ، ولكن ما أجهله أشد الجهل إنما هو هذا الموت نفسه باعتباره شيئا لا سبيل لى إلى الخلاص منه »(١) . وإن الكون لينطوى على ألغاز كثيرة قد لا يحاول الإنسان العادى أن يعمل على استجلاء كنهها ، لأنه يشعر بأنها ليست داخلة فى صميم وجوده ، ولكن

---

(1) Pascal : « Pensées, » Edition L. Brunschwicg, Fragment N. 164.

أحداً لا يستطيع أن يقف ساكنا حيال ذلك « السر » الخاص الذى يكمن فى أعماق وجوده ، ألا وهو سر الموت ؛ وليست فكرة الموت هى الأصل فى كل تساؤل ميتافيزيقى فحسب ، وإنما ينبغى أن نضيف إلى ذلك أن هذه الفكرة هى التى تخلع على شعورنا بالحياة كل ما له من قيمة وأهمية وحيوية ! وآية ذلك أنه ما تكاد فكرة الموت تغيب عن أذهاننا حتى تستحيل الحياة فى نظرنا إلى مجرد عادة أو ملهاة أو تسلية ! ومعنى هذا أنه لولا « حضرة الموت » La présence de la mort ، لما وجدنا أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر إلى الحياة وجها لوجه . ومن هنا فإن الشخص الذى ينصرف عن الموت ، لكى يستمتع بالحياة على خير وجه ، إنما ينصرف فى الحقيقة عن الحياة أيضاً ، لأنه إذ يريد أن يتناسى الموت إنما ينتهى (كما قال لافل) إلى نسيان كل من الموت والحياة ![1]

حقاً إن الموت هوة سحيقة لا يجتنى المرء من وراء التحديق فيها سوى الشعور بدوار عقلى عنيف ، ولكن الإنسان قد يجد أحيانا ضربا من اللذة العقلية فى أن يستسلم لإعصارات المشاكل الميتافيزيقية المضنية ، مثله كمثل الطفل الصغير الذى قد يحلو له أن يدور حول نفسه حتى يقع مغشيا عليه ! وهكذا قد يحاول الإنسان أن يجد للموت تفسيراً ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن الموت هو ذلك الحدث المجهول الذى يضعنا وجهاً لوجه أمام « الآخر » الذى لا تفسير له سوى أنه لا يفسر ! وربما أعمل الإنسان عقله فى تفسير مشكلة الخلق التى يتم فيها الانتقال من العدم إلى الوجود ، ولكن هيهات للعقل البشرى المحدود أن يقف على سر ذلك التحول العجيب من لا شىء إلى شىء ! .

أما إذا حاول الإنسان أن يميط اللثام عن سر الموت ، ذلك المجهول الذى ينقلنا من الوجود إلى اللاوجود ، فهنالك لا بد من أن يجد نفسه عاجزاً عجزاً مطلقا عن تصور ذلك التحول العجيب الذى تمحى الحياة بمقتضاه فى لحظة سريعة خاطفة ، لكى تخلف وراءها شيئا هو لا شىء ! والواقع أن الموت لا بد من أن يظل « سراً » منيعا بالنسبة إلى « الذات » أو « الإنية » لأنه هو الذى ينقلها من الوجود إلى العدم ، فيضعها وجها لوجه

---

(1) L. Lavelle : « La Conscience de Soi, » Paris, Grasset, 1933, p. 257.

أمام « الآخر » ، أمام الآخر المطلق L'Autre absolu ! فليس الموت مجرد انتقال أو تحول أو استبدال صورة بأخرى ، بل هو حضرة الغياب ، ووجود العدم ، وانعدام كل صورة . أو هو إذا شئنا انتقال من « الكل » إلى « اللاشيء ! » وعبثا يحاول برمنيدس أن يقنعنى بأن العدم ليس بشيء ، فإن هذا « اللاشيء » الذى أفكر فيه حينما أفكر فى موتى سرعان ما يصبح فى نظرى هو « كل شيء » ! وقد يحاول فلاسفة الانسجام الكونى أن يبينوا لى أن « العالم الأكبر » لا يعرف هذا العدم ، أو اللاوجود ، أو اللاشيء Nihil الذى أتحدث عنه ، ولكن أحداً لن يستطيع أن يلغى شعورى بأننى « عالم أصغر » فى داخل ذلك « العالم الأكبر » ، أو أننى (على حد تعبير اسبينوزا) « مملكة فى داخل مملكة » imperium in impario ! أما إذا تحدث بعض فلاسفة الطبيعة عن فناء كونى ، فإن مثل هذا الانحلال العام نفسه لن يكون أكثر غموضا من فناء الفرد ، لأن الكون لا يعرف أنه يفنى ، في حين أن الفرد يعرف أنه لا محالة ذائق الموت ! وقد يهيب بعض الفلاسفة أو العلماء بفكرة التطور أو ضرورة التجديد أو شريعة البقاء للأصلح ، من أجل تفسير واقعة الفناء (التى تستلزم اختفاء الأجيال المتقادمة المتداعية ، من أجل قيام أجيال أخرى شابة يافعة) ، ولكن هذا المنطق النفعى لا يمكن أن يبرر موت الفرد الذى هو فى حد ذاته « عالم » بأسره ! ومادام الشخص البشرى هو حقيقة ذاتية لا يمكن استبدالها بغيرها ، لأنها فى صميمها نسيج وحدها ، فإن حزن الوالد لوفاة واحد من أبنائه لا يمكن أن يعوضه بقاء أبنائه الآخرين أو إنجابه لنسل جديد ... وهكذا تستتبع الخسارة الفريدة التى لا تعوض ، لوعة كبرى يجل فيها العزاء .(١)

٣٢ ــ إن الموت ــ كما قال بحق بعض الوجوديين ــ هو موقف حاجز أو حد حاسم من شأنه أن يهددنا دائماً بتلك اللحظة الأليمة التى لن نستطيع بعدها أن نحقق أية إمكانية ! وإذا كانت حياتنا فى صميمها هى سلسلة من المشروعات والتصميمات ، أو إذا كان وجودنا هو فى جوهره اتجاه مستمر نحو ممكناتنا ، فإنه لا بد من أن تجيء لحظة نجد فيها أنفسنا بازاء استحالة كل إمكانية ، وتلك هى لحظة

(1) Cf. V. Jankélévitch : « Philosophie Première » P. U. F., 1954, pp. 46 - 61.

الموت التى نلتقى فيها « بالآخر » المطلق ؛ أعنى ذلك « الآخر الذى لم نعرفه من قبل ، والذى لن نستطيع من بعده أن نعرف ! لكن الموت ليس مجرد استحالة كل إمكانية ، بل هو — على حد تعبير هيدجر — إمكانية الاستحالة ، أعنى إمكانية العدم ، أو إمكانية ألا أكون على الإطلاق(١) ! ومهما حاولت أن أبرر واقعة الفناء على العموم ، فإن « إمكانية لا وجودى » لا بد من أن تبدو لى بمثابة حد نهائى أليم لا سبيل لى إلى اختراقه . وحينما يتحدث الوجوديون عن « الموت » ، فإنهم لا يتجهون بأبصارهم نحو مشاهد الشيخوخة ، والمرض ، واختناق التنفس ، والحشرجة ، والاحتضار ، وتوقف ضربات القلب ؛ بل هم يصوبون أنظارهم نحو « أسلوب » الإنسان فى مواجهة الموت « هنا والآن Hic et nunc » وهنا نجد أنه سواء عمل الإنسان على تناسى الموت ، أو عمد إلى التهرب منه ، أو تفنن فى ابتداع أساليب القضاء عليه ، أو عمل على تركيز بصره فيه ، إنه فى كل هذه الحالات لا بد من أن يجد نفسه ملزماً بأن يواجه على وجه ما من الوجوه . وأياما كانت استجابتى للموت ، فإن واقعة الفناء أو التناهى لا بد من أن تبدو لى بمثابة واقعة وجودية « حاجزة » ، واقعة أليمة غامضة لا سبيل إلى اجتنابها أو التحامى عنها ، واقعة غريبة « لا معقولة » تعبر عما فى وجودى من سرية ، وعرضية واستحالة !

* * *

فإذا ما أمعنا النظر الآن فى موقف الفلاسفة الطبيعيين من الموت ، وجدنا أنهم يقتصرون على النظر إليه بوصفه مجرد ظاهرة بيولوجية ، يمكن حصرها ومشاهدتها وتحليلها . وهكذا يغفل الطبيعيون ما فى الموت من تجربة حية ذاتية يحياها كل إنسان لحسابه الخاص ، لكى يقتصروا على اعتباره مجرد موضوع خارجى يحكمون عليه ، وكأن الدلالة الوحيدة للموت بالنسبة إلى هى أنه توقف لضربات القلب ، وفقدان للوعى ، وانقطاع للتنفس ، وتهدم لأنسجة الجسم ! . ولكن الواقع أن أهمية الموت بالنسبة إلى إنما تنحصر فى واقعة « موتى » التى لن أتمكن من مشاهدتها من الخارج ، ولن أستطيع

(١) زكريا إبراهيم « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، الفصل الخامس . ص ٩٧ — ١٠٠ .

قياسها بأى جهاز من الأجهزة الطبية ! وعلى الرغم من أننى لا أكف طوال محياى عن مصارعة الموت ومجاهدته ، إلا أننى أعلم فى الوقت نفسه أن الموت لا بد منتصر على فى خاتمة المطاف ! والشيء الجوهرى بالنسبة إلى إنما هو تلك الواقعة الأليمة التى سوف أحياها بمفردى ولحسابى الخاص ، دون أن يكون فى وسع أحد أن ينهض بها عوضاً عنى !

وإذا كان الفلاسفة الطبيعيون يميلون إلى القول بأن الموت ليس مشكلة على الإطلاق ، فذلك لأنهم يقللون فى العادة من أهمية الدور الذى يلعبه كل من « الوعى » أو « الشعور » من جهة ، و « التوقع » أو « الاستباق » من جهة أخرى ، فى صميم الوجود البشرى . وحينما يزعم بعضهم أن الوعى إنما يرتد فى نهاية الأمر إلى مجموعة من الوظائف البيولوجية ، فإن هذا الزعم قد يتخذ ذريعة للقول بأن الحياة البشرية إن هى إلا حبل طويل يمتد من نقطة أولى هى لحظة الولادة ، لكى لا يلبث الموت أن يجيء يوماً ليقتطع طرف هذا الحبل ، وكأنما هو مقص حاد قد أعد خصيصاً لذلك الغرض ! ولكن الحقيقة أن الموت ليس شيئا خارجيا دخيلا تماماً على الحياة ، وإنما هو معانق لها متداخل معها ممتزج بها . « موتى » واقعة غريبة على ، من شأنها أن تتسلل إلى وجودى فى لحظة اقتراب أجلى ، وإنما هو حدث واقعى ماثل فى صميم حياتى منذ البداية ، وكأنما هو واقعة مستمرة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودى نفسه ! وحينما يقرر هيدجر أن الموت ليس عرضا أو حدثا يأتى إلينا من الخارج ، وإنما هو أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشرى ، فإنه ربما يعنى بذلك أن الموت ليس بمثابة فكرة « النهاية » ، بل هو واقعة « الانتهاء » نفسها ! والحق أن الفرد الإنسانى لا « يوجد » فحسب ، وإنما هو « يعرف أيضاً أنه « موجود » . وهو لا يعرف أنه موجود فحسب ، بل هو يستطيع أيضاً أن يتوقع المستقبل ويستبقه . فالإنسان يعرف أنه سوف يموت ، والموت بالنسبة إليه شيء لا بد من مواجهته منذ الآن . وحينما يقول البعض « إنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم النور ، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة ، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت » ، فإن هذه المقالة إنما تشير إلى كون الموت أسلوباً إنسانياً فى الوجود ، من حيث إن فعل الحياة ــ بالنسبة إلينا ــ إنما ينحصر فى أن

نحيا موتنا — إن صح هذا التعبير — ! وهكذا يمكننا أن نقول مع هيدجر إن الإنسان لا يوجد إلا فى وجه الموت ، مادامت الحياة والموت متداخلين فى صميم الوجود الواعى للإنسان . ولعل هذا هو السبب فى أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه ، بل قد نعد نهايتنا « حاضرة » بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن نحين ساعة الوفاة ، فيكون تقبلنا للموت فى هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية[1] .

حقا إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الموت نظرة طبيعية ، كأنما هو أوج عملية النضج المستمرة التى تتحقق عبر مراحل الصبا والشباب والرجولة ، ولكن الموت لا يشبه سقوط الثمرة الناضجة كما زعم ماركس أورليوس Marc - Aurèle . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الفناء من الإنسان ليس كالحصاد من الزرع ، لأن الإنسان مهدد بالموت فى كل لحظة من لحظات حياته ، إن لم نقل منذ بداية حياته . فليس « موتى » هو الحد الأقصى الذى لا بد من أن تقودنى إليه تلك العملية البيولوجية المستمرة التى نسميها باسم « الهرم » أو « الشيخوخة » ، وإنما هو واقعة عرضية قد تتحقق قبل الأوان أو بعده ! ألا يحدث أن يصرع الموت شاباً يافعاً لم تتح له بعد فرصة النضج أو الاكتمال ، بينما هو قد يمهل شيوخا طاعنين فى السن فلا يقدم إليهم إلا بعد فوات الوقت المناسب ؟ إذن فكيف نزعم أن الموت اكتمال وتحقق ، فى حين أننا نلاحظ فى كثير من الأحيان أن الموت لا يعنى الازدهار والنضج ؟ ألا تدلنا التجربة على أن الفناء بالقياس إلى الإنسان ليس كالحصاد بالقياس إلى الزرع ؟ ولكن شلر M. Scheler مع ذلك يخلط بين « تجربة الموت » و « تجربة الشيخوخة » ، فيقرر أن الموت هو تلك النقطة النهائية التى نستطيع أن نتنبأ بها ، حينما نتتبع مسار تلك العملية البيولوجية المطردة التى تلازم النضج والنمو ، ألا وهى عملية الهرم أو الشيخوخة . والواقع أن نسيج حياتنا إنما يتغير محسوسا فى كل لحظة : لأن ضغط الماضى يتزايد علينا ، فى حين، تتضاءل إمكانيات المستقبل التى ترتسم أمامنا . وهكذا يشعر الإنسان بأن حريته آخذة فى التناقص يوماً بعد يوم ، وأنه لم يعد يستطيع التحكم فى مجرى حياته عن طريق العمل على تغيير اتجاه مستقبله ، وكلما تقادم بالإنسان العمر ، فإنه لا بد من أن يفقد شعوره بالحرية ، إن لم نقل بأنه لا بد من أن يفقد — إلى حدٍ ما — تلك الحرية نفسها .

---

(1) R. Jolivet : « Le Problème de la Mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre » Fontenelle, 1950, pp. 24 – 25. .

بيد أننا حتى إذا سلمنا مع شلر بأن الموت هو الخاتمة الطبيعية الضرورية التى لا بد من أن تفضى إليها عملية النضج البيولوجى ، فإننا لن نقره على هذا الخلط الواضح بين « تجربة الشيخوخة » و « تجربة الموت » . وآية ذلك أن الموت كثيراً ما يجئ قبل الأوان ، فلا يكون قدومه طبيعيا من وجهة النظر البيولوجية ، فى حين أن الحالات التى يتمثل فيها كنتيجة طبيعية للشيخوخة تكاد تكون محدودة . هذا إلى أن التجربة الموجودة لدى الإنسان عن ضرورة موته لا تمت بأدنى صلة إلى افتراض وجود موت طبيعى للجهاز العضوى . فأنا لا أشعر فقط بأننى لا محالة مائت بمجرد ما أبلغ نهاية مرحلة الشيخوخة التى هى الحد الأقصى للأجل البشرى ، وإنما أنا أشعر أيضاً بأننى مهدد بالموت فى كل لحظة ، وأننى ماثل وجها لوجه أمام الإمكانية الواقعية للموت فى كل آونة ![1] ومعنى هذا أن الموت على الأبواب أو أنه « قاب قوسين أو أدنى » كما يقولون ! وليس الموت براجع إلى نقص فى معرفتنا العلمية ، أو إلى وجود بعض ثغرات فى علوم الحياة ، وإنما هو الضربة الفادحة التى لا بد من أن يدفعها الموجود البشرى المتناهى حتى يتسنى له أن يحقق مصيره فى الزمان ! ولما كانت أجهل مصيرى ، فإننى لا بد من أن أجد نفسى مضطرا إلى أن أعمل وكأننى أعيش أبداً ، فى حين أننى أعرف فى كل لحظة أن سيف الموت مصلت فوق رقبتى !

٣٣ — والواقع أننى أعرف أننى سأموت ، ولكننى لا أعلم متى سأموت ؛ وبين هذا اليقين الموجود لدى عن واقعة الموت ، وذلك الشك الموجود لدى عن لحظة حدوثه (أو كما قال علماء اللاهوت « الموت يقينى ، والساعة مشكوك فيها » : Mors Certa, Hora Incerta) تنزلق مشكلة الموت بأسرها فى صميم وجودى فتصبح هى مشكلة المشاكل بالنسبة إلى ذلك الموجود البشرى الذى يعرف أن الموت لا بد من أن يكون ، ولكنه لا يعرف متى سيكون ! أما إذا قيل : « ولكن ما جدوى هذه الـ « متى » Quand ، مادمنا نعرف الـ « أن » Que ؟ » ، كان جوابنا على ذلك أن كلمة « متى » تحمل فى طياتها كل مشكلة الزمان التى هى جزء لا يتجزأ من صميم المشكلة البشرية نفسها ! .. إننى أعرف أننى لا محالة مائت ، ولكننى أجهل اللحظة التى سأودع فيها هذه الحياة ؛ وجهلى بساعة موتى هو الذى يجعل حياتى معرضة فى كل لحظة لأن

---

(1) Cf. Paul – Louis Landsberg « Essai sur L' Expérience de la Mort, Paris, Editions du Seuil, 1951., pp. 21 – 23.

تصبح « ماضيا بحتا » . ولكن هذا الجهل أيضا هو الذى يجعلنى أدرك قيمة الزمان المحدود الذى أتمتع به وأتصرف فيه ! فالموت هو الذى يشعرنا بما فى الزمان من طابع فريد لا يقبل الإعادة ؛ والجهل بساعة الموت هو الذى يحفزنا إلى العمل على الاستفادة مما بين أيدينا من لحظات حاضرة محدودة ، مادامت كمية الأيام المتبقية لنا هى بالضرورة متناهية محصورة ! ولو كان لدينا متسع من الوقت لأن نحقق كل ما نصبو إليه ، لما كان للزمان في نظرنا أدنى قيمة ! ولكننا نعرف أن لزماننا حداً ، وهذا الحد هو الذى يهب حياتنا طابعاً ، وهو الذى يخلع على وجودنا صورة . وليس الزمان هو الشرط الوحيد الذى بدونه ما كان وجود الكائن المتناهى ليصبح ممكناً ، وإنما ينبغى أن نضيف إلى ذلك أن الذات البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا فى الزمان ، فهى لا بد من أن ترتبط بزمان معين أو حقبة معينة أو تاريخ معين . وحينما يدهم الموت تلك الذات وهى فى سبيل تحققها ، فإنه لا بد من أن يحيلها إلى « مصير » Destin (على حد تعبير مالرو Malraux) ، وعندئذ لا يمكن أن يكون ثمة موضع لأى إمكان جديد أو لأى تحقيق آخر . ومن هنا فإن تناهى الحياة البشرية هو الذى يخلع عليها طابع « الوحدة » ، وهو الذى يسمها بسمة « الفردية » . وما أصدق لافل حين يقول إن الحياة البشرية لهى أشبه ما تكون بالعمل الفنى ، فإن العمل الفنى إنما يكتمل بموت الفنان ، إذ هنالك يكتسب إنتاجه كل ما له قيمة ، ويتخذ موضعه فى صميم التاريخ . وهكذا الحال بالنسبة إلى الحياة البشرية ، فإن وجودنا هو أشبه ما يكون بإناء مرن عديم الشكل ، نظل نحوره ونشكله ونعدله حتى آخر لحظة من لحظات حياتنا ؛ فإذا ما دهمنا الموت ، أصبح فى وسع الآخرين أن يتحدثوا عن « صورة » ذلك الإناء ، أعنى عن « قيمة » ذلك الوجود الفردى أو « معنى » تلك الحياة الشخصية . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الموت هو تلك « الخاتمة » الضرورية التى تجئ فتسبغ على اللحن معنى ، أو تخلع على الملحمة طابعا ، أو تضفى على الحياة صيغة « المطلق » !

وهنا يفرق الفيلسوف الألمانى المعاصر كارل يسبرز بين نوعين من الجزع بإزاء الموت ، فيتحدث عن جزع من العدم أو اللاوجود ، ويتحدث أيضاً عن جزع آخر باطن في صميم إرادة الحياة ، ألا وهو ذلك « القلق الوجودى » الذى أستشعره حينما أحس بأننى لم أحىَ بالقدر الكافى ، أعنى أننى لم أستطع بعد أن أتوصل إلى حالة

امتلاك « الوجود الحقيقى » . وتبعاً لذلك فإن يسبرز يقرر أننى لو استطعت أن أحقق ذاتى ، لما ترددت فى أن أتقبل الموت عن طيب خاطر ، لكى ألحق بأمواتى الأعزاء ! ومن هنا فإن الفكرة الرئيسية التى يعلق عليها يسبرز أهمية كبرى فى مشكلة الموت هى فكرة « الاكتمال » أو « التحقق » Accomplissement : لأن ما يجعل من الموت مشكلة حيوية يمس وجودى فى الصميم ، هو كونه تحققا واكتمالا ، لا راحة وسكوناً ! وآية ذلك أن كل ما هو مستنفد أو مستوعب أو مكتمل التحقق فى هذه الحياة الدنيا ، إنما هو فى نظرنا أقرب ما يكون إلى الموت . حقا إن الإنسان هو الموجود الذى لا يكاد يكف لحظة واحدة عن تحقيق ذاته ، ولكنه أيضا الموجود الذى يعنى « التحقق » فى نظره « الموت » أو الانقطاع عن الوجود ! ، ومن ثم فإنه لا يملك سوى أن يسير بخطى سريعة أو وئيدة نحو الموت ! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه لما كانت الحياة بطبيعتها تنزع دائما نحو الاكتمال أو التحقق ، فإنها لا بد بالضرورة من أن تنزع نحو الموت . ولئن كان الموت الفعلى هو توقف مفاجئ أو صدمة مباغتة ، وبالتالى فإنه نهاية وليس تحققا ، إلا أن الوجود البشرى هو بإزاء الموت كما لو كان بإزاء حد ضرورى لإمكان تحققه ! ثم يستطرد يسبرز فيقول إن ما فى الموت من « عمق » إنما يجئ من أنه قد يصبح فى نظر الموجود الحقيقى بمثابة « اكتمال » أو « تحقق » ، وعندئذ قد يفقد الموت طابعه العجيب المستغلق ، لكى يصبح بمثابة « مضيف مجهول » أجد لديه أصل وجودى ، ومبدأ حياتى ، وسبيلى النهائى إلى التحقق والاكتمال[1] !

وإذا كان يسبرز قد أراد أن يجعل من « الموت » مرآة للحياة ، مادام جزع المرء من الموت أو تقبله له عن طيب خاطر يعد خير معبر عن موقفه من الوجود ، فإننا نجد شارل بيجى يصور لنا الموت بصورة « الخاتمة الفذة » التى تكمل أسطورة البطل أو القديس أو الفيلسوف ! ولا يكتفى بيجى بأن يقنعنى بحب مصيرى ، أو أن يعرفنى بأن الموت قد يكون سبيلى الأوحد إلى التحقق ، بل إننا لنراه يمجد حياتنا الفانية المتناهية فيقول : « لقد كان الموت عند هوميروس وسائر رجال التراجيديا اليونانية القديمة ، تحقيقا للمصير واكتمالا للحياة . فالموت هو بمعنى ما من المعانى ضرب من الاكتمال أو

---

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ــ القاهرة سنة ١٩٥٦ ، الطبعة الثانية ص ٧٧ .

الكمال أو التمام . ومعنى هذا أن الموت هو على أية حال امتلاء ، وانتهاء ، واستغناء ، والنتيجة التي تترتب عليه هي بوجه ما من الوجوه نوع من الفيض أو الخصب أو الثراء . وما ينقص الآلهة على وجه التحديد إنما هو هذا التحقق أو الاكتمال أو الامتلاء ، لأن الآلهة لا تعرف تلك النهاية المجيدة التي تتوج عمل العمر كله ألا وهي الموت ! ... »[1] . ولكننا حتى إذا سلمنا مع بيجي بأن الموت هو الذي يجيء فيخلع على حياتنا الفانية طابع الجدية والخطورة ، لأنه يضع على كل ما حققناه خاتم « المطلق » فإننا لن نستطيع مع الأسف أن نقبل تصويره للموت بصورة الخاتمة الفذة أو العمل المجيد الذي يجيء فيتم حياة البطل ، ويخلع عليها طابع الأثر الفني العظيم ! والواقع أن البطل لا يموت في أوج عظمته أو بعد بلوغه ذروة كماله ، اللهم إلا في الأساطير والروايات والأحلام وأما في الحياة العادية فإن الموت كثيرا ما يتخذ طابع الحدث المفاجئ أو الصدمة العارضة التي تجيء من الخارج فتضع حدا لقصة البطل أو لوحة الفنان ولكن قبل الأوان ! ولعل هذا هو ما حدا ببعض الفلاسفة الوجوديين (وعلى رأسهم سارتر) إلى القول بأن الموت ليس إمكانية باطنة في صميم الوجود الشخصي للإنسان (كما زعم هيدجر) ، وإنما هو حدث غريب مجهول يرد إلينا من عالم خارجي لا ندري من أمره شيئا !

٣٤ ـــ وهنا قد يجدر بنا أن نتوقف قليلا عند نظرية سارتر في الموت ، لكي نناقش معه الفلسفات التي تدخل ظاهرة « الموت » ضمن الظواهر الطبيعية ، فتقول بان « موتي » ظاهرة طبيعية تكمل حياتي ، وكأنما هي الخاتمة الضرورية التي لا بد من أن تجيء مناسبة لصلب الموضوع ، أو كأنما هي النهاية الحتمية التي لا بد من أن تفضي إليها حياتي نفسها . وقد سبق لنا أن رأينا كيف جعل هيدجر من الوجود البشري وجوداً متناهيا يسير حتما نحو الموت ، فقال بأن « موتي » هو أعلى إمكانية من إمكانياتي ، وتلك هي إمكانية عجزي عن تحقيق أي وجود في العالم ! ولكننا لو أنعمنا النظر الآن إلى الموت (فيما يرى سارتر) لوجدنا أن كلمة « موتي » ma mort لا تعني شيئا على الإطلاق بالنسبة إلي ، لأن الموت هو الموت على الإطلاق ، وأما « موتي » أنا بالذات ، فهذا اصطلاح خلو من كل معنى بالقياس إلي ! والحق أنه ليس ثمة صفة

---

(1) Ch. Péguy : « Clio » N. R. F., 1932, pp. 216 – 217, (cité par G. Gusdorf, dans «Traité de Métaphysique » Colin. 1956, P. 15)

خاصة أو طابع ذاتي يميز « موتى » أنا شخصيا ، إذ لكي يستحيل الموت إلى « موتى » فلا بد له من أن يدخل فى دائرة الذاتية . ولكن لما كان الموت بطبيعته هو مما لا يمكن أن يكتسب هذا الطابع الذاتي ، لأنه من المحال (طالما كنت على قيد الحياة) أن يصبح موتى حدثا شخصيا أعانيه أو أختبره أو أتذوق كيفيته أو أنتظره بالفعل ، فإن من الواضح أن الموت ـــ مثله فى ذلك كمثل الولادة ـــ لا يمكن أن يتمثل لى بوصفه تجربة شخصية . ولو كان فى الإمكان أن يكون الموت هو « موتى » أنا ، للزم أن أتصور نفسى حيا بعد الموت ، حتى أختبره وأعانيه وأحكم عليه ، وهذا نفسه ضرب من المحال . فأنا لا أدرك نفسى إلا باعتبارى « حيا » دائما ، كما أننى لا يمكن أن أعرف نفسي إلا باعتباري مولوداً من ذى قبل Déjà né ! حقا إننى أعرف أن الناس يولدون ويموتون ، أو أن ثمة ولادة وموتا ، ولكن هذه المعرفة ليست من قبيل التجربة أو الاختبار .

وحينما يقرر سارتر أننا جميعاً نتوقع الموت ؛ ولكننا لا ننتظره بحال ، فإنه يعني بذلك أن الموت ليس حدثا ننتظره ، بل هو واقعة مفاجئة تباغتنا دائماً على غير ميعاد ! وآية ذلك أن المحكوم عليه بالإعدام نفسه ، حتى إذا ما حدد موعد تنفيذ الحكم فيه ، قد يموت قبل ذلك بذبحة صدرية أو اختناق فى التنفس أو لأى سبب آخر ، أو هو قد يظفر بالعفو أو الإفراج أو تخفيف الحكم قبل الموعد المحدد لإعدامه ! أما إذا قيل إن موت الشيخوخة ـــ على الأقل ـــ هو موت منتظر نستعد له ونتهيأ لاستقباله ، فقد يكون فى وسعنا أن نرد على ذلك بقولنا إن التجربة التى نكون بإزائها فى مثل هذه الحالة هى تجربة الشيخوخة ، وليست تجربة الموت . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الشيخوخة لا تنتظر الموت (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) وإنما هى تحيا فى الحاضر الذى هو سلسلة من الآمال والتصميمات والمشروعات ! وحينما تجئ الصدفة فتطوى صفحة الرجل المسن ، فإنها لا تكون قد جعلت من موته حدثا باطنا أو إمكانية خاصة ، لأن الموت هو فى كافة الأحوال سلب لإمكانيات الإنسان جميعاً ، وبالتالى فإنه لا يدخل بحال فى دائرة إمكانياته ، بل هو يقدم إليه من الخارج لكى يحيله إلى مجرد موضوع يحكم عليه الآخرون(١) !

---

(1) Jean – Paul Sartre « L Etre et le Néant » : Gallimard, 1943. pp. 615. & Jolivet : « Le Probléme de la Mort, » 1950, pp. 28 – 35.

والواقع أن سارتر على حق حين يقرر أن كلمة « موتى » هي تناقض في الحدود ، لأنه من المستحيل على أن أتصور في صميم الوجود اختفائي أنا من الوجود ، اللهم إلا إذا جعلت من ذاتي موضوعاً ، يكون من الممكن أن يظهر ويختفي في تجربة أنا منها بمثابة الذات ! وبينما لا يكاد المرء يجد أدنى صعوبة في أن يتصور موت الآخرين ، بوصفهم ظواهر أو موضوعات يمكن أن تختفي من مجال تجربته الخاصة ، أجدني عاجزا عن تصور موتى (أنا) ، لأن واقعة موتى تضطرني أن أتصور العالم بدوني ، وهذا ما لا سبيل لي إلى تصوره ! ومن هنا فإن كثيرا من الناس يظنون أن الموت قد يصيب غيرهم من البشر ، وأما هم أنفسهم فإنهم لن يقعوا تحت طائلته ! وربما كان السر في هذا الشعور هو أن إحساس الإنسان بالوجود هو من الشدة بحيث أن كل فرد منا لينسب إلى نفسه ميزة البقاء ، وكأنما هو — وحده — الإله الخالد بين جماعات البشر الفانية الزائلة ! وهكذا أتصور دائما أن الموت هو موت الآخرين ، وأما « أنا » فإن اختفائي من الوجود هو ضرب من التناقض أو الاستحالة ! وأما حينما أفكر جدياً في « موتى » فإنني عندئذ إنما أجعل من نفسي موضوعا ، أو ظاهرة في تجربة شخص آخر أحيل إليه ما لدى من قدرة على أن أقول : « أنا » . ولا يصبح موت « الآخر » بالنسبة إلى تحديا أو تطاولا على وجودى الخاص ، إلا حينما تكون ثمة رابطة حب أو تعاطف تجمعني بذلك « الآخر » ،فتجعلني أشعر بصميم التماسك الشخصي الذى يجمع بيننا في وحدة ذاتية هيهات أن تنفصم ! وهنا يجيء موت الحبيب فيكون بمثابة تجربة ذاتية أعاني فيها « موتى » على سبيل التعاطف ، فأقول مع القديس أوغسطين : « عجبت كيف يظل الباقون من البشر الفانين على قيد الحياة ، بينما هو قد طواه الموت ، وهو الذى آثرته بحبي وكأن قد كتب له الخلود إلى أبد الآبدين ! وعجبت أيضا أضعافا مضاعفة كيف أعيش أنا نفسي بعد موته ، وأنا الذى كنت منه بمثابة ذاته الأخرى ! »[1]

والواقع أن « الموت » لا يصبح مشكلة حقيقية تستولى على مجامع النفس إلا حينما يرتبط بمشكلة الحب ... ألم يقل جبريل مارسل على لسان إحدى شخصياته الروائية : « إن من أحب شخصا فكأنما هو يقول له « إنك لن تموت قط

(1) Saint Augutin : « Confessions, » Trad - franç - Livre IX, Sec. 6.

بالنسبة إلى » !؟ ... لقد وقعت يوما مساجلة فلسفية بين كل من ليون برنشفيك وجبريل مارسل حول حقيقة « مشكلة الموت » ، فقال الأول منهما للثانى : « إن موت ليون برنشفيك لا يهم ليون برنشفيك قدر ما يهم جبريل مارسل موت جبريل مارسل » ! ، وهذا ما رد عليه الثانى بقوله : « إننى سأسلم معك بأن اهتمامى بموتى قد يكون مبعثه الأنانية أو حب النفس ، ولكن ما قولك فى موقف اللامبالاة أو عدم الاكتراث عندما نكون بصدد موت الشخص المحبوب » ؟ ونحن نقول مع جبريل مارسل إن اهتمامى بمشكلة الموت قد لا يعنى أننى أعلق أهمية كبرى على وجودى الخاص ، فإن « موتى » ليس هو المشكلة ، بل المشكلة هى فى موت « الأنت » Le toi ، أعنى ذلك الموجود المحبوب الذى لا يمكننى أن أتحدث عنه بضمير الغائب ؟

والظاهر أنه إذا كان الموت لم يعد مشكلة فى المجتمعات المادية الراهنة ، حيث أصبحت الآلية الشاملة هى العلم الذى يرفرف على شتى أساليب الحياة فى المجتمع ، فما ذلك إلا لأن الفرد ، قد أصبح مجرد ترس صغير من تروس تلك الآلة الكبرى ، وبالتالى فقد أصبح ينظر إليه على أنه « قطعة غيار » يمكن استبدالها فى أية لحظة . ولعل هذا هو السبب فى أن الموت قد فقد فى نظر الكثيرين طابعه السرى ، فأصبح مجرد واقعة محضة لا تكاد تختلف عن ظاهرة انفكاك ترس من تروس ذلك الجهاز الكبير الذى يسير دولاب العمل فى المجتمع ![1] وهكذا صار « الموت » واقعة موضوعية يدرسها العلماء دراسة فنية إحصائية ، وأصبحنا نتحدث عن نسب الوفيات ، واحتمالات البقاء ، وارتفاع مستوى العمر ، ونسب الخسائر فى الأرواح (فى أوقات الحرب) ، وصار فى وسع عالم الاجتماع أن يعقد فصلا طريفا عن « سوسيولوجيا الموت » يظهرنا فيه على أن الموت يصبح إبان الحرب ــ كما هو الحال أيضا إبان الوباء ــ ظاهرة طبيعية مبتذلة (بل أكثر ابتذالا منها فى الأيام العادية !) ولكن هذه النظرة الموضوعية إلى الموت لا يمكن بحال أن تبرر فى أنظارنا موت الحبيب ، لأن الجو الروحى الأوحد الذى تستطيع النفس البشرية أن تتنفس فى داخله إنما هو جو « المحبة » الذى تكتسب فيه كل ذات قيمة أونطولوجية لا سبيل إلى تعويضها أو استبدالها أو الاستعاضة عنها بغيرها . وحينما تصبح « الذات » حقيقة حية ، لا مجرد

(1) Cf. Gabriel Marcel : « Du Refus à L' Invocation, » NRF., 1940, p. 195.

ظاهرة موضوعية ؛ فهنالك لا بد أن يرتبط الموت بالحب ، وعندئذ سرعان ما يسترد الموت طابعه السرى المقدس . ولولا ذلك لما كان « الموت » سوى عملية حسابية نستبعد فيها من قائمة معاملاتنا اسما أو رقما لن يكون علينا من بعد سوى أن نضع موضعه اسما آخر أو رقما آخر ! أما حينما يجد المرء نفسه بإزاء الشخص المحبوب الذى أشعر بالوفاء نحوه ، فهنالك يكون موت الحبيب هو « موت الوحيد » La mort de l'unique، وهنالك أشعر بأنه لا يمكن لأية قوة في الوجود أن تحيل حضوره إلى غياب مطلق ! حقا إن الموت قد يصبح في نظرى فراغا محضا أو وسنا لا نهاية له أو رقادا أبديا ، وذلك حينما أفكر في الموت على الإطلاق ، ولكن بمجرد ما تنبثق الـ « أنت » فهناك يرتفع عن الموت طابع الغياب المطلق ، وهنالك قد يبدو لى الميت الذى عرفته وأحببته وكأنه حاضر أمامى وجها لوجه ، أو كأنما هو شخص مقنع بلور بينى وبينه حوار كهذا الذى يدور بين « الأنا » و « الأنت » . وحينما يتحدث جبريل مارسل عن « الوفاء » fidélité ، فإنه يتحدث عن قوة إبداعية تتحدى كل غياب ، وكأن فى الإمكان أن يكون ثمة تراسل بين الأحياء والأموات ، أو كأن الراحل الذى افتقدناه لا يمكن أن يستحيل إلى فكرة أو شىء ، بل هو يظل شخصا أو « أنت »[1] .

٣٥ ــ فهل نقول مع بعض الفلاسفة المؤهلة بأن لدينا حسا ميتافيزيقيا هو الذى يجعلنا نؤمن بأن هناك حقيقة ثابتة تكمن فيما وراء الظواهر المتغيرة ، وأنه لولا هذا الحس لما عرفنا حقيقة الموت نفسه ، وبالتالى لما انبثقت فى أذهاننا فكرة الخلود ؟ هل نقول مع موريس بلوندل (مثلا) بأن « فكرة الموت نفسها ما كانت لتكون ممكنة أو واقعية أو حقيقية ، لو لم تكن لدينا ثقة ضمنية أو يقين مطوى عن الخلود ؟ * هل نساير أولئك المفكرين الذين يذهبون إلى أن ثمة دليلا أو نطولوجيا نستطيع عن طريقه أن نثبت حقيقة الخلود ابتداء من فكرة الموت نفسها ؟ هل نزعم لأنفسنا أن الموت هو الواقعة التجريبية الوحيدة التى كثيرا ما تحمل فى أنظارنا معانى الغرابة ، واللاواقعية ، والاحتمالية ، والشك ، وعدم اليقين ؟ هل نقرر مع جيته « أن الموت هو من الغرابة

---

(1) Cf. Cabriel Marcel : « **Position et Approches Concrètes Mystère Ontologique** » Vrin, Paris, 1949, PP. 79 – 80.

وانظر أيضا : زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الغياب » مجلة علم النفس يونية سنة ١٩٥ ، مجلة ٦ ، عدد ١ ص ٦ .

بحيث أننا قلما ننظر إليه على أنه شيء ممكن ، على الرغم من كل ما تشهد به التجربة ، خصوصا حينما يكون الأمر متعلقا بشخص نحبه ونعزه . فالموت إنما يقدم إلينا دائما باعتباره شيئا لا سبيل إلى تصديقه ، شيئا لا معقولا هيهات لنا أن نجد له مبررا »(١) ؟

... ولكن مهلا ! فليس في وسع الإنسان — مع الأسف — أن يقرر بمثل هذه السهولة انتصار الفكر على المادة ، وخلود النفس على الرغم من فناء الجسد ! حقا إن الموت لا يستطيع أن يمد يده إلى الحقائق المعقولة ، ولكنه مع ذلك هو الذى يجيء فيلاشى النفس العاقلة ! وبينما تبقى الحقائق العقلية خالدة أبد الدهر (إن قبل ولادتى أو بعد موتى) ، نرى أن « السر المفكر » الذى يتجسد هذا الشخص أو ذاك لا بد من أن ينتهى إلى الفناء ، على نحو ما جاء من العدم ! فالموت بالنسبة إلى الموجود المفكر أمر « لا معقول » : لأنه يمحو « العاقل » ويبقى على « العاقلات » !

ومهما حاولت أن أخترق سر ذلك « اللامعقول » ، فإننى لا بد من أن أجد نفسى بإزاء « واقعة غفل » هيهات لعقلى أن يجد لها أدنى تفسير ! وإلا فكيف نعلل ذلك الشباب الدائم الذى تتمتع به الطبيعة ، وتلك الرجعة المستمرة للفصول ، فى الوقت الذى لا بد للإنسان فيه من أن ينحدر بخطى سريعة أو وئيدة نحو الشيخوخة ، لكى لا يلبث أن يسقط صريع الموت ؟ لماذا يكون الإنسان وحده هو الموجود الذى لا بد من أن يسير نحو الفناء ، مع علمه فى الوقت نفسه بأنه قد كتب عليه الفناء ؟ قد يقال إن فى الخوف من الموت والتمرد على الفناء دليلا على الخلود ، ولكن من يدرينى أن الموت لا ينسحب أيضا على تلك النفس الناطقة التى تدرك الحقائق الأزلية الأبدية نفسها ؛ هل يكفى لإقناعى بالخلود أن يقال لى إن الفناء أمر عارض لا يدخل فى صميم طبيعتى العقلية الخالدة ! هل يتأيد الخلود فى نظرى لمجرد أن فكرى الذى يتعقل يظن فى نفسه أنه قد أصبح ينتسب إلى عالم لا مادى يعلو على الصيرورة المحضة والديمومة الخالصة والانحلال المادى ؟ هل نقول إن الفكر خالد لأنه ينفذ بأنظاره إلى ما بعد الموت ، فلا يقوى على أن يتصور نفسه ميتا ، بل يظن فى نفسه القدرة على مفارقة الجسد الهامد ، كما تفارق الدودة شرنقتها ؟

---

(2) Goethe : « Gesprache mit Goethe » éd. Reclam, T. III, 209.

إننا كثيراً ما نتخيل أن هذا الفكر الطليق الذى لا تقيده مادة ولا يحده زمان ، هو مما لا سبيل إلى انسحاب الموت عليه ، إذ الموت انحلال ، والفكر لا يعرف انحلالا ! وكثيراً ما يزداد اقتناعنا بالخلود حينما نلاحظ أن جسدنا يتعب ، وأعصابنا تنهك ، وأجهزتنا العضوية تمرض ، وصحتنا تضعف ، وإقبالنا على الحياة يهن ، بينما يبقى فكرنا حياً لا يكاد يعرف الملل أو الإعياء أو الشيخوخة ! وهكذا قد نندفع إلى القول بأن فكرنا هو الحقيقة الوحيدة الباقية المستمرة المتواصلة التى لا يعوق سيرها زمان أو مكان ، ومن ثم فقد نتوهم أن فكرنا هو الكفيل بقهر المادة والانتصار على الزمان ، مادام هذا الفكر بطبيعته « حقيقة خالدة » لا تعرف الإعياء ولا يجوز عليها التغير ! وحينما نتساءل عن معنى الموت ، فإننا فى الحقيقة إنما نتساءل عن معنى الحياة ومصير الوجود البشرى ، لأننا لا نكاد نتصور أن تكون حياتنا قد صنعت من نسيج الأحلام ، كما قال شكسبير ! أما إذا تغنى البعض بسحر تلك الحياة المتناهية الفانية التى تجعل كل فرد منا « سائحا » عابراً قد شد رحاله ، فإننا لا نكاد نصدق أن يكون المعنى الأوحد لحياتنا البشرية هو هذا « الترحال » الذى لا يبقى معه أحد ، أو الذى لا يبقى على أحد ! وهكذا ترانا مضطرين إلى أن نسأل أنفسنا قائلين : أتكون حياتنا مجرد « نور » لا يكاد يضئ حتى ينطفئ ، أو مجرد لحن ما يكاد يشجينا حتى ينقطع ؟ هل يكون الخلود وقفا على العالم والمادة والأشياء ، أعنى على هذا الذى لا يدرى من أمر بقائه شيئاً ؟ هل يكون الإنسان — وهو الحيوان الوحيد الذى يعرف أنه سيموت — هو أيضاً الحيوان الشقى الذى لا بد من أن ينحدر إلى هاوية الفناء ؟ أليس من العجيب أن يكون الفكر البشرى قد جعل للفناء ، وهو الذى ينزع بطبيعته نحو الخلود أو البقاء ؟

ولكننى مهما حاولت أن أنتصر لفكرة الخلود ، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تصبح فى نظرى حقيقة يقينية لا يرقى إليها الشك ؛ والظاهر أن هذا الشك نفسه هو عنصر هام من عناصر مشكلة الموت نفسها : إذ لو كنا على ثقة تامة من أن باب الموت هو بلا شك فاتحة حياة جديدة ، وسبيل النفس إلى الراحة الأبدية التامة ، لما ترددنا جميعاً فى المبادرة إلى الخلاص بالموت كما قال شوبنهور ! ولكن خشية الموت لا بد من أن تجئ فتربطنا إلى عجلة الحياة وتذكرنا بأن ما بعد الموت سر لا سبيل إلى استجلاء كنهه منذ الآن ! وإنا لنحيا مأخوذين بروعة الحياة ، وهول الموت ، وعمق الأبدية ؟ وحياتنا نفسها لا يمكن أن تقوم إلا إذا أدخلنا — ضمناً — شيئا من الموت فى صميم

الحياة ، وشيئا من الحياة فى صميم الموت ! وقد يستولى علينا دوار عقلى عنيف حينما نتحقق من أن كل لحظة نحياها تقربنا من ساعة الموت ، وتدنو بنا إلى أعتاب السر ، ولكننا سرعان ما نطارد هذه الإعصارات الفكرية المزعجة بالتفكير فى الخلود والإيمان بقدرة النفس على قهر الموت . وبين ما قبل الموت وما بعده ، تبدو الحياة شعلة متوهجة تعلو وتنخفض إلى أن يعصف بها إعصار الفناء فتذروها الرياح إلى أعماق الهاوية أو إلى ما وراء النجوم ! ولكن أين تمضى تلك الظلال البشرية التى تخبو تحت ظلمات الموت ؟ أو إلى أين تذهب تلك الأشباح الإنسانية التى يطويها الفناء فى جحافله المظلمة ؟ وإذا صح أن الموت رقاد كرقاد النوم ، فما هى الأحلام التى تطوف بنا فى مثل هذا الرقاد ؟ ... كل تلك أسئلة لا سبيل لنا إلى الإجابة عنها إجابة حاسمة ، فقد كتب علينا أن نعانى مرارة الشك إلى أن نختبر الموت ! أستغفر الله ! بل إننا حينما نختبر الموت ، فإننا لن نكون هناك لكى نعبر عما اختبرناه ! أليست « تجربة الموت » هى النفاذ إلى أعماق السر ، واختراق الوجود نفسه إلى ما وراءه ؟ أليست « تجربة الموت » هى تلك المخاطرة الميتافيزيقية التى فيها يمحى المجرب ، فلا يبقى من تجربته سوى « السر » الذى يخلفه وراءه الموت ؟ فكيف يمكن إذن أن نعبر عن مثل هذه التجربة التى هى بطبيعتها خروج عن دائرة كل تجربة ممكنة ؟! ... فلنقل إذن إننا بإزاء سر هيهات لنا أن نستجليه ، ولنعترف بأنه سواء أكانت تجربة الموت هى تجربة الفراغ والعدم واللاوجود ، أم تجربة الخلود والبقاء والأبدية ، فقد قضى علينا بأن نعيش فى انتظار تلك التجربة التى قد لا يكون بعدها انتظار ، أو التى قد تدنو بنا إلى أعتاب الجنة أو النار !

الباب الثالث
الإنسان والأغيار

الفصل السابع
الإنسان والطبيعة

٣٦ — لئن كانت « حدود » الإنسان هي في الوقت نفسه شروط وجوده ، إلا أن الإنسان مع ذلك لم يستطع يوماً أن يوطن النفس على التسليم بتلك الحدود أو الاعتراف بها أو التصديق عليها ! إنه يعرف جيداً أن لا قيام لحياته البشرية المتناهية بدون الزمان ، والشر ، والموت ؛ ولكنه لا يملك سوى التمرد على تلك الحدود القاسية الأليمة ، بوصفها قيوداً تحد من حريته ، أو سدوداً تعترض سبيل تقدمه ! وقد حاول الإنسان في كل زمان ومكان أن يقهر الزمان ، ويصرع الشر ، ويسحق الموت ، ولكنه لم يلبث أن تحقق من أن صراعه اليائس ضد هذا الثالوث المارد الجبار ، إن هو إلا جهد ضائع لا بد من أن يبوء بالفشل والخيبة والدمار ! وهكذا اعترف الإنسان بأنه فريسة للامكان والعرضية والفناء ، ولكنه راح يلتمس قوى مشخصة يصليها نار العداء حتى يخفف من حدة شعوره بالتناهي والقلق والشقاء ! ومن هنا فقد تمرد الإنسان على الطبيعة وثار على المجتمع ، وشق عصا الطاعة على الله ، دون أن يدرى أنه لولا هؤلاء « الأغيار » لكان وجوده نفسه غير ذى موضوع ! والحق أن « الطبيعة » ، و « المجتمع » ، و « الله » ، إنما هم (بمعنى ما من المعانى) أولئك الخصوم الثلاثة الذين لا يتحدد وجود الإنسان إلا بانفصاله عنهم ، ومعارضته لهم ، وصراعه ضدهم ، وتمرده عليهم ! ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه ابن الطبيعة البكر ، وربيب المجتمع ، وصنيعة اليد الإلهية ، فإن هذا المخلوق الجحود الناكر لن يستطيع أن يبقى على وفائه للطبيعة ، أو أن يعترف بما للمجتمع من حقوق عليه ، أو أن يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله !

أما الطبيعة ، فإن الإنسان يعرف أنها ولية نعمته ، وصاحبة الفضل الأكبر عليه !

أليست هي التي منحته هذا الجهاز الثمين الذى يستطيع عن طريقه أن يستمتع بشتى اللذات ، وأن يتذوق كافة المتع ، وأن يتفنن فى ابتداع مختلف ضروب المسرات ؟ أليس « الجسد » هو وسيلتنا إلى الإدراك الحسى ، والتذوق الفنى ، والإعجاب الجمالى ، والمتعة الجنسية ... إلخ ؟ أليست الطبيعة هى الأم الرءوم التى تفتح صدرها لاستقبال الإنسان والعناية به والحدب عليه والسهر على راحته ؟ أليست جذور الإنسان متأصلة فى الطبيعة بوصفه « العالم الأصغر » الذى يتردد فيه كل ما فى « العالم الأكبر » ؟ أليست المعرفة البشرية نفسها نوعاً من الاندماج فى الطبيعة ، أو المشاركة فى الكون ؟ أليست الصلة بين « جسمى » والعالم هى كالصلة بين القلب والجهاز العضوى ؟ أليس ثمة اتحاد مباشر بين الإنسان — الذى هو بطبيعته مفتوح للأشياء — وبين العالم الذى ندركه عن طريق « الجسم » إدراكا حقيقيا من شأنه أن يكشف لنا عن الأشياء بدمها ولحمها (على حد تعبير ميرلوبونتى)[1] ؟ ألا يحدث أن يجيء إعجابى بالطبيعة ، فيسمو بى فوق أهوائى الصغيرة وأفكارى الشريرة ، لكى يجعلنى أستغرق فى « الحقيقة الكلية » التى ترفعنى من الأرض إلى السماء ؟ ألا تبدو لى الطبيعة أحيانا بمثابة الرافعة التى تحررنى من قيودى الأرضية ، لكى تقربنى إلى الله نفسه ؟ ألا يظهرنى الإعجاب بالطبيعة على أن ثمة « إشعاعات إلٰهية » فى كل ما يوحى بالعظمة والجلال ، وكأن من شأن هذا الإعجاب أن يسمو بالنفس نحو آفاق عليا هى الجو الروحى الأوحد الذى تستطيع الروح الإنسانية أن تتنفس فيه[2] ؟ .

أجل ؛ ولكن الطبيعة مع ذلك هى صديق الإنسان اللدود ، أو هى ربيبته التى لا يستطيع أن يعيش معها ولا يستطيع أن يعيش بدونها ! إنه يعيش معها ، ولكنه يتحرق شوقا إلى الانفصال عنها ، وهو حين ينأى عنها ، يعود فيحن إلى الارتماء فى أحضانها ! وقد يهتف الإنسان على لسان روسو قائلا : « إيه أيتها الطبيعة ، أنت يا أماه ، هأنذا بين يديك ، أتلقى الحدب والرعاية منك ! » ، ولكنه سرعان ما يجد نفسه

---

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٨ ، ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(2) Gabriel Marcel : « **Du Refus à L' Invocation** », NRF 1940, pp. 67 – 68.

مضطراً إلى أن يقول مع يسبرز : « إننى لأشعر بأن الطبيعة تنادينى ، ولكننى حينما أتوجه إليها بالسؤال ، فإنها لا تحير جواباً ، بل تظل صامتة خرساء » ! وقد يتغنى الإنسان مع كارليل ورسكن وغيرهما من الرومانتيكيين بسحر الطبيعة وجمالها ، وحنانها وعطفها وقدرتها على توجيهنا ، ولكنه سرعان ما يجد نفسه مدفوعا إلى القول مع رامبو بأن الطبيعة هى تلك القوة الساحقة التى لا بد له من أن يعمل على مواجهتها والصراع ضدها ، أو هى « العائق المطلق » الذى لا بد له من الاصطدام به والوقوف أمامه ، أو هى المحيط المظلم العميق الذى لا بد من أن تغوص المركب فى أغواره السحيقة ! وهكذا قد تستحيل أسطورة « الطبيعة — الأم » إلى أنشودة « الطبيعة — الخصم » !

٣٧ — أما رجال الفن فإنهم قد دعوا بادئ ذى بدء إلى عبادة الطبيعة ، متأثرين فى ذلك بالنظرة اليونانية القديمة التى كانت ترى فى الفن مجرد محاكاة للطبيعة . وربما كان أول مذهب نجد فيه أعلى صورة من صور « تمجيد الطبيعة » فى العصر الحديث هو مذهب روسو . ولكننا نجد أيضاً نزعة طبيعية مماثلة عند ديدرو الذى يقول فى كتابه عن « فن التصوير » : « إن الطبيعة لا تأتى فعلا خاطئا على الإطلاق ... إن لكل صورة — جميلة أم قبيحة — علتها ، وليس بين الكائنات جميعاً موجود واجد يمكن القول بأنه ليس على ما يرام أو إنه ليس كما ينبغى أن يكون »(١) ! وهذه النزعة قد ترددت من بعد عند رينان ، فنراه يقول : « إننا لا نجد فى الطبيعة بأسرها أدنى خطأ فى الرسم » بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال : « إن العالم جميل إلى أن تمسه يد الإنسان » ! أما كارليل فإنه يقول : « إن قوانين الطبيعة لهى أزلية أبدية ... حقا إن صوت الطبيعة هادئ لا أثر فيه للصراخ أو الصياح ، ولكننا نسمعه يتردد فى أعمق أعماق قلوبنا ، فلا بدع أن تحل بنا أسوأ النكبات إذا نحن انصرفنا عنه وازدريناه ! » ويقرر كارليل فى موضع آخر « أن الأرض هى أمنا جميعاً، وأنه لا بد لنا من أن نرعى السمع لرسالة الطبيعة » . وأما عند رسكن فإننا نجد دعوة صريحة إلى عبادة الطبيعة ، بوصفها المصدر الأوحد للفن ، حتى إن رسكن ليدعو الفنانين إلى الخضوع

(1) Diderot: «Essai sur le Peinture» Oeuvres, Garnier, t, X. P. 461.

للطبيعة خضوعاً أعمى ، دون أدنى اختيار أو انتقاء . وهو فى هذا يقول : « ليحترس الفنان المبتدئ من روح الاختيار ، فإنه روح سفيه مبتذل يحول دون التقدم ، ويشجع على التحيز ، ويبث فى نفس الفنان الضعف والخور ... وحينما يأبى الفنان أن يرسم أى شيء كائنا ما كان ، فإنه عندئذ لن يحسن رسم أى شيء على الإطلاق ! ... وأما الفن الكامل فإنه يدرك كل شيء ويعكس الطبيعة جمعاء ، بخلاف ذلك الفن الناقص الذى يحتقر ويزدرى ، ويطرح ويفضل ، ويستبعد ويؤثر ... إلخ » . ويمضى رسكن فى دعوته إلى عبادة الطبيعة ، فيقول إن مهمة الفنان إنما تنحصر فى تسجيل الواقع كما هو فى جملته ، دون أن يغفل أى جانب من جوانبه ، مهما كان من ظاهر وضاعته . وهكذا يخلص رسكن إلى القول بأن « ما يجعل للفن روعته وجلاله ، إنما هو حب الجمال الذى يعبر عنه الفنان (أو المصور) ، ولكن بشرط ألا يضحى هذا الحب بأى جزء من أجزاء الحقيقة مهما كان صغيراً أو تافهاً [1] ! وقد ترددت هذه النزعة الطبيعية من بعد عند رودان (خصوصاً فى أحاديثه عن الفن مع الصحفى الفرنسى جزيل) فتراه يوجه الحديث إلى شباب المثالين قائلا : « لتكن الطبيعة إلـهتكم الوحيدة ، ولتكن ثقتكم فيها مطلقة ولتعلموا علم اليقين أن الطبيعة ليست قبيحة على الإطلاق ، بل حسبكم أن تقصروا كل همكم على الولاء لها ... فلتكن دراستكم إذن بروح الإيمان والتدين ، لأنكم عندئذ لن تعجزوا عن الاهتداء إلى الجمال ، بل إنكم لا محالة واقفون على الحقيقة ... »[2]

فهل يكون معنى هذا أن الفنان قد قنع — فى كل زمان ومكان — بأن يكون مجرد عبد أمين أو تابع وفى للعالم الطبيعى ؟ أو بعبارة أخرى هل يصح القول بأن الطبيعة هى الأصل فى كل فن من فنون الإنسان ؟ ألسنا نجد فنونا بأسرها لا تقوم على محاكاة الطبيعة أو النقل عنها ، كفن الموسيقى (مثلا) أو فن المعمار ؟ بل إننا حتى لو اقتصرنا على النظر إلى الفنون القائمة على المحاكاة L'imitation (كالتصوير أو الأدب مثلا) ، فهل يمكننا أن نزعم بأن المحاكاة فيها مطلقة ؟ ألا يقوم الفن هنا على

---

(1) Ch. Lalo : « Introduction à L' Esthétique », Colin. 1912, 2. 53.

(2) A. Rodin : « Entretiens sur L' Art » Grasset, nouv. éd., 1952, p. 198.

صنعة خاصة تتمثل فى الاستعانة ببعض التأثيرات المفتعلة والوسائل المصطنعة والطرق الفنية المبتكرة من أجل استثارة القارىء والظفر باستحسانه ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول مع نيتشة : « إنه لا شأن للفن بطبيعة لا طراز لها » ؟ ... الواقع ـــ كما قال لالو ـــ أن الطبيعة الغفل Nature brute إنما تتمثل فى الصورة التى تعكسها المرآة ، أو المنظر الفوتغرافى الذى تسجله عدسة المصور ؛ وأما الفن فهو ما يتجلى فى لوحات رافائيل أو نقوش رامبرانت أو نحت رودان ... إلخ . وعلى حين أن الصورة الشمسية ليست فى حد ذاتها جميلة أو دميمة ، بل الصواب أن يقال عنها إنها حسنة الصنع أو رديئته ، نجد أن العمل الفنى هو فى حد ذاته جميل أو قبيح ، لأنه ليس وليد الحرفة أو المهنة Métier ، بل هو يتوقف على التكنيك أو الصنعة Technique ، ومن هنا فإننا نجد أن ما نسميه فى الطبيعة « قبحا » قد يصلح لأن يكون موضوعا جميلا للفن . وهل يقل الشحاذون الذين رسمهم موريلو Murillo جمالا ودقة صنعة عن العذارى الحسناوات اللائى صورهن بريشته الساحرة ؟ أو هل تقل المومس الشمطاء التى نحتها رودان جمالا ودقة صنعة عن فينوس أو أى تمثال رائع آخر من تماثيله ؟ حقا إننا فى الطبيعة لا نسر ولا نعجب إلا بالمخلوقات النموذجية ، وأما فى الفن فإنه ليس من الضرورى للموضوع الجميل أن يكون نموذجاً جميلا من نماذج الإنسانية أو الحياة بصفة عامة . وآية ذلك أن أشد ما فى الطبيعة قبحا قد يكتسب فى مجال الفن صبغة جمالية رائعة ، وهذا ما عبر عنه الشاعر بقوله إنه « ما من لعبان قبيح أو وحش مسيخ الخلقة إلا واستطاع الفن أن يخلق منه صورة جميلة ترتاح لمرآها العيون » ! وإذن فإن القبح الطبيعى قد يصبح عنصراً إيجابيا من عناصر الجمال الفنى ، بحيث إنه قد يصح أن نقول مع لالو بأن « وظيفة القبح فى الفن » هى موضوع استطيقى جدير بالدراسة[1] .

وقد نتوهم أحياناً أن موقف الفنان من الطبيعة إنما هو موقف الناقل أو المقلد أو الناسخ أو المترجم ، ولكن الحقيقة أن الأشياء ـــ فى نظر الفنان ـــ ليست هى ما هى ، وإنما هى ما يمكن أن تستحيل إليه فى مجال خاص لا يقع تحت طائلة

---

(١) زكريا إبراهيم : سيكولوجية الفكاهة والضحك ، مكتبة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٥٩ ، ص ١٨٣ ـــ ١٨٤ .

الفناء ! ومن هنا فإن « الأشياء » لا بد من أن تفقد علي يد الفنان خاصية أو أكثر من خصائصها الرئيسية ، كما يظهر بوضوح فى فن التصوير حيث ينعدم « العمق » الحقيقى ، أو فى فن النحت حيث تنعدم الحركة الحقيقية ، ومهما ادعى الفنان أنه يصور الواقع أو يعبر عن الحقيقة ، فإن فنه لا بد من أن يجىء منطوياً على شىء من التبديل أو التحوير أو الاختزال ، إذ يدخل الفنان شيئا من التعديل على الصورة حينما يحيلها فى لوحته إلى بعدين فقط ، أو حينما يكسبها ضربا من الثبات أو السكون فى تمثاله المنحوت الذى يجور دائما على حركة الحى ! وقد يكون من السهل أن نتصور طبيعة مرسومة أو منحوتة تجىء مشابهة تماما لنموذجها ، ولكن ليس من السهل أن نتصور مثل هذه الطبيعة بوصفها عملا فنيا بمعنى الكلمة . والواقع أنه لكى يكون ثمة فن ، فإنه لا بد من أن تكون العلاقة بين الموضوعات المصورة والإنسان ، علاقة ذات طبيعة مغايرة تماما لما يفرضه علينا العالم . وهذا هو السبب فى أن ألوان النحت قلما تقلد ألوان الواقع ، بل هذا هو السبب فى أننا جميعا نشعر بأن الصور المصنوعة من الشمع (وهى تلك الصور التى تطابق الواقع مطابقة تامة) لا تكاد تمت إلى الفن بنسب حقيقى[١] .

إن الكثيرين ليظنون أن الفنان يبدأ حياته الفنية بالنقل عن الطبيعة ، ولكن الحقيقة أنه يبدأها بالنقل عن لوحات كبار المصورين (Pastiches) . فالمشاركة التى يتحدث عنها علماء الجمال ليست بين الفنان والطبيعة أو الحياة ، وإنما هى بينه وبين عالم الفن أو بينه وبين كبار الفنانين ! ولا يصبح المرء فنانا حينما يقف مبهوتا أمام أجمل امرأة فى العالم ، وإنما هو يجد نفسه على أعتاب الفن حينما تأخذ بمجامع قلبه بعض اللوحات الفنية الرائعة ! وليس ما يجتذبنا إلى هذا الفنان أو ذاك هو كونه يصور الواقع أو يعبر عن الحقيقة ، بل كونه ينقلنا إلى عالم آخر ينتزعنا من الواقع ! وكما أن هذه المجموعة المتسقة من الأنغام قد تجعلنا نفهم فجأة أن ثمة عالما موسيقيا ، أو كما أن تلك المنظومة المتناغمة من الأبيات قد تجعلنا نكتشف أن ثمة عالما من الشعر ، فكذلك نجد أن هذا المزيج المتسق من الألوان والخطوط قد يقض مضجعنا ويظهرنا على أن ثمة

(1) A. Malraux : « **Essais de Psychologie de L' Art** », **La Création Artistique** », Skira, Suisse, 1948, p. 110.

باب يقودنا إلى عالم آخر ! ولكن عالم التصوير ليس بالضرورة عالما فائقا للطبيعة ، أو عالما علويا قد اكتسب روعة وفخامة ، وإنما كل ما هنالك أنه عالم جديد لا سبيل إلى رده أو إرجاعه إلى عالم الواقع . وليس عالم الفنان من خلق الحلم أو من وحى الآلهة ، وإنما هو عالم قد انبثق من أحضان الإنسان نفسه ، بوصفه ذلك المخلوق الذى يريد إعادة خلق الكون من جديد ! وبهذا المعنى قد يصح أن نقول مع مالرو إن كل فن هو فى صميمه صراع ضد القضاء والقدر ؛ صراع ضد ما فى الكون من لا مبالاة أو عدم اكتراث بالإنسان ، صراع ضد الأرض والموت[1] ! وحينما يتدخل الإنسان فى مصير الأشياء ، أو حينما ينتقل من عالم القضاء والقدر إلى عالم الوعى والحرية ، فهنالك يظهر « الفن » ! فالفنان هو ذلك المخلوق الذى يحيل أمر الأشياء إلى الإنسان ، وبذلك يفقد العالم ما له من استقلال ذاتى . وسواء نظرنا إلى آثار رامبرانت أم أشعار شكسبير ، فإننا لا بد من أن نشعر بأن الأشياء قد أصبحت تحت إمرة شخص ما ، أو أنها قد اندرجت فى عالم إنسان ما . وليس الكشف الفنى سوى تلك القطيعة التى تتم بين الإنسان والعالم ، حينما يشعر الفنان بأن عليه أن يأخذ العالم على عاتقه ، لكى يعيد تكوينه ، بدلا من أن يكتفى بتقبله على ما هو عليه ! وهكذا نخلص إلى القول بأن الفن لا ينبثق عن أسلوب جديد فى النظر إلى العالم ، وإنما هو ينبثق عن أسلوب جديد فى خلق العالم . وما كان الفن العظيم ليأخذ بمجامع قلوبنا لو لم نكن نلمح فيه نصراً خفيا على الكون[2] !

٣٨ ــ وليس الفنان وحده هو الذى يستشعر هذه الضرورة الملحة للصراع ضد الطبيعة ، وإنما نحن نجد هذه الرغبة العارمة فى مواجهة العالم والتحكم فيه والسيطرة عليه لدى كل إنسان كائنا من كان . وآية ذلك أن الإنسان لم يقنع فى أى عصر من العصور بالاستسلام للطبيعة والخضوع للقوى الطبيعية والتعبد للعالم الأكبر ، بل هو قد حاول فى كل زمان ومكان أن يفرض نفسه على الطبيعة ، وأن يحد من شوكة القوى الطبيعية ، وأن يؤكد حقه فى الوجود بإزاء « العالم الأكبر » ، بوصفه ذلك « العالم الأصغر » الذى تدور حوله شتى العوالم الأخرى . حقا إن الإنسان ليعرف أنه جزء من

(1) André Malraux : « La Création Artistique » Spira, 1948, pp. 144 – 145.
(2) André Malraux : « Le Musée imaginaire . . . », Spira, pp. 140 – 156.

الطبيعة بوصفه جسما ، ولكننا نراه يحاول أن يستوعب العالم كله بوصفه روحا أو عقلا ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول إن كل دراما الوجود البشرى إنما تنشأ عن تلك العلاقة المزدوجة بين هذا الجسم المحوى فى العالم وذلك العقل الذى يحوى العالم نفسه ! وبينما يجد الحيوان نفسه ملزما بالخضوع لذلك التكوين العضوى الذى تفرضه عليه طبيعته الحيوانية ، نرى الإنسان يتمرد دائما على كل أنماط سلوكية صارمة قد يفرضها عليه النوع . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الفرد البشرى يستطيع أن يساوم مع بيئته ، فإن التجربة لتدلنا بوضوح على أن فى وسع الإنسان أن يعمل على تغيير بيئته وصقلها وتكييفها وجعلها ملائمة باستمرار لحاجاته المتزايدة المتجددة ، فضلا عن أن فى وسع كل فرد منا (إلى حد ما) أن يعدل من تراثه البشرى . ولا تقتصر تجربة كل فرد منا على تكرار مجموعة من الحلول الجاهزة ، بل إن ما لدينا من آليات طبيعية لا يكفى بحال لضمان بقائنا وتحقيق خلاصنا . ولما كان الإنسان — كما قال نيتشة — حيوانا ناقصا (أو غير مكتمل) ، فإن ما فى وجوده الطبيعى من نقص (أو عدم كفاية) هو الذى يضطره إلى العمل والابتكار والابتداع ، حتى يتسنى له أن يحقق « تكيفا » من شأنه أن يظل باستمرار مؤقتا . وليست المعارف العلمية والصناعات الفنية سوى مجرد وسائل يستعين بها الإنسان على زيادة حظه من التوافق مع البيئة الطبيعية التى يعيش بين ظهرانيها[١] .

والواقع أن نقص التكوين الطبيعى للإنسان هو المسئول الأول عن ذلك المصير « البروميثيوسى » Destinée Prométhéenne الذى اتجهت نحوه البشرية[٢] ولو أننا نظرنا إلى تاريخ الإنسان من وجهة نظر أنثروبولوجية لوجدنا أن النوع البشرى — بين سائر الأنواع الحيوانية الأخرى — هو وحده الذى استطاع أن يستأنس غيره من الأنواع ، وهو وحده أيضا الذى استطاع أن يستأنس نفسه ! وليس أدل على ذلك من كل تلك الأهمية التى طالما علقها البشر على « التربية » وبينما نجد أن صغار الحيوان

---

(1) G. Gusdorf : « Traité de Métaphysique », Paris, Colin, 1956, P. 316.

(٢) نسبة إلى بروميثيوس الذى خلق الإنسان من طين الأرض (فيما تقول الأساطير) وأشاع فيه الحياة من السماء . وقد اقترن اسم بروميثيوس (إله النار) باسم الإنسان ، فأصبح علما على الحضارة البشرية ...

يولدون مزودين بسائر الآليات اللازمة لتحقيق التكيف مع البيئة التى سيحيون فيها ، حتى إن بعض أنواع الحشرات لتظهر إلى عالم النور بعيدا عن أبويها ، لكى لا تلبث أن تعتمد على نفسها فى كل ما تقتضيه حاجات معيشتها ، نجد أن الإنسان هو الحيوان الضعيف الذى يولد قبل الأوان ، ومن ثم فإنه ليحتاج إلى فترة طويلة من الزمن حتى يستطيع أن يعتمد على نفسه ويركن إلى خبرته الخاصة ، وإذا كان النبات والحيوان تلميذين مجدين من تلاميذ الطبيعة ، فإن الإنسان هو ذلك التلميذ الكسول الذى يحتاج إلى أمد طويل من التربية والتهذيب والتثقيف حتى يستطيع أن يخرج من مدرسة الطبيعة ! أستغفر الله ! ، بل إن الإنسان هو ذلك التلميذ المتسكع الذى يهرب من المدرسة ، بحجة أن الدرس غير مشوق ، أو بدعوى أن البرنامج ممل ، وكأنما هو يريد أن يتلقى العلم من دون معلم ، أو كأنما هو يحاول أن يجمع التلميذ والمعلم فى واحد .

ويأبى الإنسان أن يقف من الطبيعة موقف التلميذ ، فنراه يسعى جاهدا فى سبيل العلو على الطبيعة ، حتى يثبت لنفسه أن التلميذ قد يكون أفضل من معلمه ، وما العلم ، والآلة ، والتقدم الصناعى ، والعصر الذرى ، سوى آيات بينات يريد من ورائها الإنسان أن يبرهن للطبيعة على أنه قد آن لها الأوان لأن تتواضع فتطلب العلم على يديه ! وحينما يريد البعض أن يتنكر للآلة ، بدعوى أنها مخلوق بشرى قد ارتد ضد خالقه ، فإن الإنسان سرعان ما يدافع عن الآلة التى توسع من رقعة سيطرته على الطبيعة محتجا بأنها منه وأنه منها ، وأنه لو مر سيف بينهما لما علمنا هل أجرى دمه أم دمها ؟ ، وإذا كان الفلاسفة كثيرا ما يتحدثون عن « الإنسان الصانع » homo faber فذلك لأن ما يروعهم فى الموجود البشرى هو أنه يشكل العالم ، ويغير من صورة الطبيعة بتدخله في شئونها ، ويطبع الكون كله بطابع الصيرورة المميز له ! فالإنسان يخلق فى العالم أنواعاً جديدة غير متوقعة ويبدع فى صميم الطبيعة صورا مبتكرة لم تكن تحلم بها ! ويكون له عالما خاصا يجعل منه مملكة فى داخل مملكة !؟ وليس يكفى أن نقول إنه لا بد للإنسان من أن يعلو على عالم الواقع عن طريق الاختراع والابتكار ، بل لا بد لنا من أن نضيف إلى ذلك أنه لكى يحيا الإنسان فى هذا العالم فلابد له من عالم آخر ! وإذا كان ما يعرضه العالم على الحيوان ، أو إذا كان الحيوان يجد فى نطاق العالم كل ما يحتاج إليه من توازن ، فإن الإنسان يجد العالم دائمادون حاجياته الكثيرة المتزايدة ، ودون آماله العديدة اللامتناهية . وقد اخترع الإنسان « الآلة » حتى يسد ما فى العالم

من ثغرات ، وما فى تكوينه الطبيعى من نقص ؛ ومن هنا فقد وقع فى ظنه أنه قد أصبح إلٰه الطبيعة القادر على كل شىء ! أليس الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى استطاع بمخترعاته أن يتحدى العوامل الجغرافية ، والمؤثرات الطبيعية ، والجاذبية الأرضية ، وشتى العوائق المادية ؟ فكيف لا يزعم لنفسه أنه قد أصبح سيد الخليقةوهو يرى كل ما حوله أعجز من أن يخترع أدنى آلة من تلك الآلات العديدة التى نجح هو فى تصميمها وتطويرها وتحسينها .

الحق أننا لو ألقينا نظرة على التطور الصناعى الذى حققه البشر فى القرنين الأخيرين لوجدنا أن الصناعة قد انتقلت من عهد الآلات البسيطة المبتذلة والوسائل الفنية الساذجة إلى عهد الآلات الضخمة المعقدة والإنتاج الصناعى الهائل ، وليست الاشتراكية العلمية التى دعا إليها ماركس وإنجلز سوى صدى مباشر لتلك الثورة الصناعية الكبرى التى شهدها إنسان القرن التاسع عشرفى البلاد الرأسمالية ، وهكذا رفع ماركس من شأن « الإنتاج » البشرى ، فذهب إلى أن لدى الإنسان فاعلية سلبية هائلة يستطيع بمقتضاها أن ينفى الطبيعة ، أو أن يقوم بصراع ضدها ، تمهيداً للعمل على إخضاعها والسيطرة عليها والتحكم فيها ، ولئن كان الإنسان — فى نظر ماركس — قد صدر عن الطبيعة ، مثله فى ذلك كمثل غيره من الكائنات الحية الأخرى ، إلا أنه الحيوان الوحيد الذى يملك معارضة الطبيعة واستئناسها والارتفاع بها نحو مستوى إنسانى ، وليست مهمة « الصناعة » سوى أن تعين الإنسان على استئناس الطبيعة ، حتى تكتسب الأشياء قيمة بشرية ، وتأخذ مكانها فى عالم إنسانى (بمعنى الكلمة) ، ولعل هذا هو ما عناه بعض الماركسيين حينما قالوا إن الإنسان لا يصبح « إنساناً » إلا بخلقه لعالم إنسانى وما هذا العالم الإنسانى سوى ما يخلقه الإنسان من الطبيعة أو ما يكونه منها ، حين يضيف إليها فكره ، وإنتاجه ، ومخترعاته ، وليس من شك فى أن هذه « الطبيعة » التى تنبثق من أعماق التاريخ البشرى إنما هى وحدها الطبيعة الحقيقية للإنسان ، فالإنسان يعمل بإزاء المادة الطبيعية عمل القوة الطبيعية ، وهو يعبئ كل ما لديه من قوى طبيعية (كالذراعين والرجلين والرأس واليدين) من أجل العمل على تمثيل المادة الطبيعية فى صورة قابلة للاستعمال بالقياس إليه ، ولكن المهم — فيما يقول ماركس — أن الإنسان حينما يؤثر فى الطبيعة الخارجية ، فإنه يعدل منها ويعدل فى الوقت نفسه من صميم طبيعته[1] .

---

(1) Cf. K. Marx : « La Capital », trad franç. Par Molitor T. II. P. 34.

وهنا تتعالى صيحات خصوم الآليةفيادى قوم منهم بأن اختراع الآلة أفسد الطبيعة البشرية ، بينما يذهب آخرون (ومن بينهم جبريل مارسل مثلا) إلى أن العالم الصناعى الحديث « لا يمكن أن يقتادنا إلا إلى اليأس » ، ولكن أليست الآلات هى مجرد امتداد مادى لما لدينا من أجهزة عضوية ! أليس فى وسعنا أن نشبه التطور « التكنيكى » بتطور الجهاز العصبى ، فنقول إنه كما أن ظهور المخ لم يكن مجرد ظاهرة عارضة فى تطور الحياة ، فكذلك لا يمكن اعتبار التقدم الآلى مجرد انحراف فى مجرى التطور البشرى ؟ وبهذا المعنى ألا يصح القول بأن « الآلى » امتداد للعضوى ؟.. وإذن فلماذا ننحى باللائمة على « الآلة » وكأنما هى المسئولة عن كل ما حاق بالبشرية من ويلات ونكبات وشرور ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن يقال إنه كما أن الإنسان قد يسىء استعمال يديه أو جسمه ، فإنه أيضا قد يسىء استعمال آلاته ومخترعاته ؟.. إن بتلر ليزعم أنه لن يقدر للبشرية أن تظل على وجه البسيطة ما لم تحدث « مذبحة كبرى » يضحى فيها بذلك النوع الحى الجديد الذى ابتدعه الإنسان ألا وهو الآلة »[1] ، ولكن أليست « الآلة » التى يرجع إليها بتلر أسباب انحطاط الإنسان ، هى بعينها أداة تحريره من عبودية القوى الطبيعية الغاشمة ؟ ألم يستطع الإنسان عن طريق اختراع الطباعة أن يتغلب على عقبة معرفة البعيد ، ، كما استطاع عن طريق شتى المخترعات السريعة الحديثة أن يقهر الزمان ويكسب الوقت ؟ أليست « الآلة » هى التى انتزعت الإنسان من بيئته المحلية ، فخلقت منه حيواناً متنقلا يستطيع أن يحيا فى كل بيئة ؟ ألم يتمكن الإنسان عن طريق المخترعات من توسيع رقعة سيطرته على الطبيعة ، حتى أصبح فى وسعنا اليوم أن نقول إن الطبيعة بأسرها لتضع نفسها تحت تصرف الإنسان حتى يعيد خلقها من جديد.؟

٣٩ — إننا مهما حملنا على العصر الصناعى بدعوى أنه قد أفسد العلاقات الشخصية بين الأفراد ، بل مهما زعمنا أن الآلة هى المسئولة عن تزايد شقة الخلاف بين الإنسان وأخيه الإنسان ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أهمية تلك « الوظيفة الحضارية » التى أصبح « التكنيك » يلعبها فى صميم الحياة البشرية ، بوصفه ذلك العنصر الموضوعى « اللاشخصى » Impersonnel الذى ينظم العلاقات بين الأفراد فى العالم الخارجى . فليست « الآلة » بدعة دخيلة أقحمها الإنسان على الحياة ، وإنما هى عنصر مكمل للوجود البشرى الذى هو فى جوهره وجود طبيعى واصطناعى معاً . وإذا كان كثيرون قد دأبوا على إقامة ضرب من التعارض بين « الطبيعى » Le naturel و « الاصطناعى » L'artificiel فى الإنسان ، محاولين أن يتميزوا ما فى الإنسان من عنصر ثابت ، أعنى ما هو طبيعى ، وما فيه من عنصر متغير زائل ، أعنى ما هو

---

(1) Samuel Butler : « Erewohn, » Ch. III., 7 & Ch XXIV.

اصطناعى ، فربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إنه ليس ثمة شيء لدى الإنسان ، أو فى صميم النشاط الإنسانى نفسه ، إلا ويمكن اعتباره طبيعياً من جهة ، واصطناعياً من جهة أخرى[1] وتبعاً لذلك فإنه إذا كان من الضرورى أن ننسب إلى الإنسان طبيعة فلنقل أن طبيعته هى الاصطناع ، وإذا كان من الضرورى أن ننسب إليه ماهية ، فلنقل إن ماهيته هى التغير أو عدم الثبات . وإذن فليس يكفى أن نقول مع نيتشه « إن الإنسان لم يخلق إلا لكى يعلى عليه » ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن هذا الموجود البشرى الذى لا يكف عن خلق الصور ، وإبداع الآلات ، واختراع الأدوات المصطنعة ، إنما هو فى صميمه « موجود حضارى » قد أصبحت طبيعته هى هذا الاصطناع نفسه ! : [2] (La nature de l' homme, c'est L'artifice)

والواقع أن ما نسميه بالحضارة إنما هو أثر من آثار تلك الوسائل المصطنعة التى ابتدعها الإنسان لتنظيم عالمه البشرى ، ونعنى بها اللغة ، والآلة . والنقد . فالبيئة الإنسانية التى يعيش فيها النوع البشرى لا يمكن أن تقف عند حد تلك الحاجات الحيوانية التى قد تشبعها الطبيعة ، وإنما هى « بيئة ثقافية » تمتد إلى أبعاد تاريخية واقتصادية واجتماعية يجهلها العالم الحيوانى جهلا تاماً . ومعنى هذا أن الإنسان الحديث لم يعد يستطيع اليوم أن يعيش إلا فى نطاق تلك « البيئة الثقافية » التى ابتدعها لاستعماله الخاص ، مضيفا ذاته إلى الطبيعة . وليست « الثقافة » Culture فى صميمها سوى المرحلة البشرية فى تاريخ التطور ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نعد القوى العقلية والفنية والصناعية التى يتمتع بها الإنسان بمثابة الصفات المميزة للنوع البشرى . ولكن هذا لا يعنى أن الإنسان لم يعد موجوداً طبيعياً على الإطلاق ، وإنما ينبغى ــ على العكس من ذلك ــ أن نربط بين العنصر البيولوجى والعنصر الثقافى لدى الإنسان ، فنقول إن كلا منهما شارط للآخر ومشروط به فى صميم تلك الحركة الاضطرادية المتصلة التى تفضى بالإنسان إلى مرحلة الإنسانية . حقا إن « الحضارة » قد تفهم بمعنى ما من المعانى على أنها مسافة أو « بون » بالقياس إلى الغرائز ، ولكننا مهما تسامينا بالعنصر البيولوجى فى الإنسان ، فإن هذا العنصر القبلى (الأولى) لا بد

---

(1) L. Hervé : « L' homme marxiste », « in » « Les Grands Appels de L' Homme Contemporain », 1946, p. 82.

(2) E. Mounier : « La Petite Peur du XXe siècle », Neuchatel, 1948., p. 30.

من أن يظل يعمل عمله فى توجيه الحياة الشخصية للإنسان والحياة الجماعية للأفراد .
وهكذا تتحدد « الغريزة » على صورة نظم اجتماعية ، بفضل وساطة « القيمة » valeur التى هى همزة الوصل بين التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن الجماعات البشرية لم تستطع أن تقضى على غريزة التكاثر ، ولكنها قد استطاعت أن تنظم العلاقات الجنسية بين الأفراد ، فشرعت قوانين الزواج والطلاق ، وحددت واجبات الأسرة وحقوقها ... إلخ . وكذلك لم تستطع الجماعات البشرية أن تتحكم فى غرائز البحث عن الطعام (التى يشبعها الحيوان بطريقة سهلة يسيرة) ، ولكنها استطاعت أن تنظم الحياة الاقتصادية للأفراد ، فكان من ذلك أن ظهرت أنظمة الإنتاج والتوزيع والاستهلاك التى هى مجرد تعبير بشرى عن تفسير المجتمعات البشرية للحاجات الغذائية الأولية[1] .

فعلى أى نحو إذن ينبغى أن نفهم العلاقة بين الإنسان والطبيعة ؟ هل نقول بأنه ليس ثمة تعارض بين « الداخل » و « الخارج » ، لأن العالم ليس بمثابة قوة طبيعية تعارض الذات البشرية ، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الوجود الإنسانى ؛ جزء يرتبط به بمقتضى علاقة « تضمن حيوى » لا بمقتضى علاقة « ضرورة منطقية » ؟ أم هل نقول بأن العلاقة بين الإنسان والطبيعة ليست علاقة خارجية محضة ، وإنما هى علاقة ديالكتيكية تقوم على التبادل والتصاعد ؟ ... الواقع أن الإنسان يضغط على الطبيعة ، لكى يقهر الطبيعة ، كما يضغط الطير على الجاذبية لكى يقهر الجاذبية ، أو كما تضغط الطائرة على الثقل ، لكى تتحرر من أثر الثقل ! ومنذ وجد الإنسان الأول ، لم تعد هناك « طبيعة محضة » ، بل أصبحت هناك طبيعة مستأنسة . ومعنى هذا أن ما نسميه بالطبيعة إن هو إلا عالم بشرى قد صيغ من نسيج الصناعة الآدمية ! حقا إن « آدم » قد جبل من « أديم » الأرض ، ولكن الأرض نفسها لم تلبث أن أصبحت آدمية حين تدخلت فيها يد الإنسان ! وليس الإنتاج البشرى سوى المظهر الخارجى لحركة التصاعد التى يفرضها الإنسان على الطبيعة حين يحيل التاريخ الطبيعى إلى تاريخ بشرى . وإذا كنا نعلق أهمية كبرى على الترقى الصناعى (التكنولوجى) ، فما ذلك إلا لأنه مظهر لذلك النشاط التحررى الذى تقوم به البشرية حين تعمل على استئناس الطبيعة . ومهما كان من أمر

(1) C. Gusdorf : « Traité de Métaphysique », Colin, 1956, pp. 354 – 355.

تلك الحملات العنيفة التى يشنها دعاة الروحية على الآلة والمادة والعصر الصناعى ، فإن من المؤكد أن الترقى الاقتصادى هو بمعنى ما من المعانى بشير بمقدم عالم إنسانى تسوده القيم . وليست قيمة الإنتاج بمنحصرة فيما يجىء معه من تنظيم آلى ، أو رخاء اقتصادى ، أو تزايد فى المنتجات ، وإنما تنحصر قيمة الإنتاج أولا وبالذات فيما ينطوى عليه من فاعلية محررة . فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يخترع فى نشاطه الإبداعى ضروبا مختلفة من الآلات ، وهو وحده الذى يجمع بين تلك الآلات المتعددة فى أجهزة مشتركة تشكل الجسم الجمعى للبشرية . وعلى الرغم من أن إنسان القرن العشرين قد أصبح يخشى اليوم ذلك الجهاز الضخم الذى استطاع العلم الحديث أن يركبه ، إلا أن كل الشواهد تدلنا على أن هذا الجهاز — إذا أحسن استخدامه — فإنه قد يمدنا بالوسيلة الفعالة لفض أسرار الطبيعة ، والسيطرة على المادة ، والتحكم فى مستقبل الإنسانية ، ومهما كان من ضغط الآلة على الإنسان ، فإن من المؤكد أن التقدم الصناعى هو مظهر من مظاهر تحرر الإنسان من القيود الطبيعية ، وقدرته على إخضاع المادة المتمردة ، وإيمانه بحريته المبدعة الخلاقة[1] .

ولكن حذار من أن نتوهم أن الصلة بين الإنسان والطبيعة يمكن أن تصبح يوما صلة توافق مطلق أو انسجام تام ، كما وقع فى روع ليبنتس ، وإنما يجب أن نتذكر دائما أن المادة متمردة ، لا سلبية ، مهاجمة لا ساكنة ! فليس التغلب على الطبيعة حقيقة مضمونة مقدما ، بل إن مستقبل الإنسان فى الطبيعة لازال محفوفا بالكثير من المخاطر والصعوبات . وإذا كان البعض قد استسلم لسحر أسطورة التقدم ، فأعلن فى جرأة وتهور أن الإنسان سوف يخضع الطبيعة نهائيا فى مستقبل قريب . فإن من واجبنا على العكس من ذلك أن نقرر بكل صراحة أن الصراع ضد الطبيعة مهمة شاقة مستمرة قد لا تنتهى ، وأن الهم والقلق والجزع والمخاطرة وعدم الطمأنينة هى الحلفاء الطبيعية للإنسان فى صراعه المستمر ضد الطبيعة . وإذن فليست الحضارة البشرية أمسية جميلة يقضيها الإنسان فى التمتع بالطبيعة والتنعم بمباهجها ، وإنما هى فجر معركة جديدة لازال على الإنسان أن يعمل على كسبها ! ومهما كان من فتوحات العلم الحديث ، فإن موقف الإنسان من الطبيعة لازال موقف حرية مجاهدة محاربة ، لا بد لها

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحرية » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٥ .

(2) Cf. E. Mounier : « Le Personnalisme », Paris, P. U. F. 1950, pp. 34.

من أن تلتقى بالكثير من العوائق والمصاعب والمحن . ولكن هذا لا يعنى أن نتشاءم من مستقبل الإنسان ، بل كل ما هنالك أنه لا بد لتفاؤلنا من أن يكون تفاؤلا تراجيديا تتجلى فيه ثقتنا بعظمة الإنسان وقدرته على النضال[1] .

٤٠ ـــ بيد أن أنصار « المادية المطلقة » لن يجدوا أدنى صعوبة فى أن يقدموا لنا صورة أخرى للعلاقة بين الإنسان والطبيعة ؛ صورة قاتمة يظهر فيها الإنسان بمظهر ذرة تافهة حقيرة قد ضلت سواء السبيل فى وسط خضم هائل جبار ! ولا يكتفى دعاة المادية بأن يقولوا إن الإنسان هو نقطة صغيرة ضئيلة الشأن فوق محيط دائرة الكون ، بل هم يذهبون أيضا إلى أن الفارق بين الإنسان والحيوان هو مجرد فارق فى الدرجة لا فى النوع . فالإنسان فى نظرهم خاضع خضوعا تاما للعمليات العضوية التى ينطوى عليها بناؤه الفسيولوجى ، وبالتالى فإنه لا يخرج عن كونه مجرد جهاز آلى معقد . أليس يكفى لتلاشى الوعى وانعدام الشعور ، أن ينقطع الأوكسجين عن خلايا المخ لمدة دقائق معدودات ؟ أليس الفكر الذى طالما تباهى به الإنسان إنما هو ثمرة طبيعية لتلك الهندسة البيولوجية التى تعتمد على خلايا اللحاء المخى ؟ ألا يشعر الإنسان فى أعماق نفسه (على حد تعبير جان روستان) بأن نشاطه المحموم إن هو إلا ظاهرة موضعية عابرة لا معنى لها ولا غاية ؟ ألا يعلم الإنسان أن لا قيمة لكل ما يشرع من قيم ومعايير ، وأن الطبيعة نفسها لا تكترث بمثله العليا إن فى كثير أو قليل ؟ ألا تدلنا التجربة على أن سقوط امبراطورية بأسرها ، أو انهيار مثل أعلى بأكمله ، هما فى نظر الطبيعة أمران لا يزيدان أهمية عن انهيار بيت صغير من بيوت النمل تحت أقدام عابر سبيل غير مكترث !؟ إذن فما أحرى الإنسان (فيما يقول أصحاب هذه المادية المتطرفة) بأن يكف عن الزهو والخيلاء لكى يعترف بأن كل ما أضافه إلى الطبيعة عن طريق الاختراع أو التقييم ، إن هو إلا تهاويل ذاتية تهزأ بها الطبيعة ، ويعفى عليها الكون ، لأنها فى نظر « العالم الأكبر » خلو من كل معنى ![2] .

ولكن هل يكفى أن تكون القيم الإنسانية إنسانية ، وألا يعترف بها النحل أو النمل أو الشمس أو القمر ، حتى لا تكون لها أدنى قيمة ؟ أليس الإنسان ـــ وحده ـــ فى دنيا الطبيعة هو حامل القيم ، وحامى المعايير ، وكاتم أسرار القدرة الإلـٰهية المطلقة ؟ . إننا

(1) Cf. E. Mounier : « Le Personnalisme », Paris, P. U. F. 1950, pp. 34.

(1) Cf. J. Rostand : « L' Homme », Paris, N. R. F, Gallimard. 1929, p. 194.

نسلم مع دعاة المادية بأن الطبيعة لا تكترث بالقيم ، ولا تأبه بالمثل العليا ، ولا تقيم وزنا للمعايير البشرية ، ولكننا لا نقول معهم بأن الطبيعة « لا أخلاقية » immorale ، بل نقول بالأحرى إنها « عديمة الصبغة الأخلاقية » amorale . فالطبيعة لا تعرف الخير أو الشر ، وهي لا تملك فكرا أو قصدا ، وهي لا تهدف إلى غاية أخلاقية أو خير أسمى ، ولكنها قد استطاعت أن تبدع « الإنسان » ، ذلك « الموجود الأخلاقي » الذي يميز بين الخير والشر ، ويستخدم فكره لتحقيق مقاصده ، ويهدف من وراء سلوكه إلى بلوغ بعض الغايات الأخلاقية . وإذن فليس ظهور الإنسان مجرد حدث عرضي في تاريخ الكون ، بل هو نقطة تحول هام في مجرى الأحداث الكونية ، مادامت الطبيعة قد استطاعت أن تصل إلى مرحلة « الشعور بالذات » من خلال الإنسان ، أو عن طريق الإنسان . وإذا كانت الطبيعة نفسها هي التي مدت الإنسان بهبة العقل أو منحة التفكير ، فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا مع العالم الإنجليزي شارلز شرنجتون بأن الإنسان هو أولا وبالذات ذلك الزعيم الأكبر الذي حمل أمانة المحافظة على ما بين يديه من « قيم »[1] . حقا إن الإنسان حينما ينظر إلى ما حوله . فإنه يجد نفسه بإزاء عوالم ضخمة من الطاقات الهائلة والقوى اللامتناهية ، ولكنه لن يجد صعوبة في أن يتحقق من أنه سيد مصيره ، على الرغم من ضآلة حظه من الطاقة . أليس هو وحده ــ بين موجودات الطبيعة ــ ربيب الفكر ، وحليف الأخلاق ، ومبدع القيم ، وحامل مسئولية المعايير ، ومخترع الآلات ، ومفجر الطاقة الذرية ، ومخترق حائط الصوت ؟ أجل ، إن كل « نشاط حضاري » يقوم به الإنسان لا بد من أن يستند إلى دعامة بيولوجية أساسية ، ولكن هل يكون معنى هذا أن نرجع الحضارة البشرية بأسرها إلى تلك المجموعة الضئيلة من الغرائز الحيوانية التي نجدها لدى النوع البشري ؟ .

إن البعض ليظن أنه مادام الإنسان يخضع ــ كالحيوان ــ لمنطق الحياة العضوية وضرورات الغرائز الحيوانية ، فإنه لا يخرج عن كونه « موجودا بيولوجيا » محضا ، أو « مخلوقا طبيعيا » خالصاً ! ولكن الواقع أن الموجود البيولوجي المحض ، أو المخلوق الطبيعي الخالص ، إنما هو هذا الإنسان الأبله الذي لا تتجاوز حياته مستوى الوجود الحيواني ، أو ذلك الرجل المعتوه الذي قد نلتقي به في مستشفيات الأمراض العقلية ،

(1) Sir Carles Sherrington : « Man on his Nature », A Pelican Book, 1955 : Ch. XII, pp. 288 – 298.

لا نكاد نلمح لديه ما يعدو مطالب الجسد وحاجات الغريزة . بيد أن مثل هذا المخلوق الحيواني الذى لا يقبل أى تعليم أو أية تربية ، إذا جاز لنا أن نقول عنه إنه موجود طبيعى ، فقد لا يجوز لنا أن نقول عنه إنه مخلوق بشرى ، على الرغم من كل تشابه ظاهرى بينه وبين بنى البشر ، لأن ما ينقصه على وجه التحديد إنما هو ما يكون جوهر الموجود البشرى[1] . وعبثا يحاول البعض أن يرجع « الإنسان » بأسره إلى ذلك « الحيوان » الكامن فيه ، فإن الإنسان — على الرغم مما فيه من جانب حيوانى — موجود حضارى أو مخلوق ثقافى أولا وقبل كل شيء . وإذن فإن وجود الإنسان لا يتحدد فى مستوى غرائزه ومطالبه العضوية وحاجاته الحيوانية ، بل هو يتحدد فى مستوى قيمه ومعاييره ولغته وصناعته ومخترعاته وكل ما من شأنه أن يطبع بطابعه شتى حاجاته العضوية الأصلية . وآية ذلك أن الإنسان ليس حاضراً حضوراً مباشرا بإزاء البيئة الطبيعية التى يعيش فى كنفها ، بل لا بد للفكرة من أن تجىء دائما فتنزلق بينه وبين الطبيعة ، وتقحم نفسها فى صميم العلاقات القائمة بينه وبين البيئة . ولعل هذا هو ما عناه لوسيان فيفر حينما كتب يقول « إنه ليس بين الوقائع البشرية وقائع غفل (من جهة) ، كما أنه ليس فى وسع الوقائع الطبيعية (من جهة أخرى) أن تفرض على الحياة البشرية تأثيراً آليا محضا ، تأثيرا أعمى يكون موسوما بطابع القضاء والقدر »[2] .

حقا إن الإنسان « موجود متجسد Ircarné » ، وهو من ثم لا يستطيع أن يوجد إلا وجوداً جسدياً ، ولكننا ننسى فى كثير من الأحيان أن جسد الإنسان إنما هو منذ البداية جسد إنساني . فليس فى استطاعتنا أن نفهم الفسيولوجيا ، بل ليس فى وسعنا أن نقف على حقيقة أمر التشريح البشرى ، إن لم تكن لدينا فكرة سابقة عن العالم البشرى ، لأن البنايات العضوية لا تفهم إلا بالنظر إلى القيم التى تتجسدها فى هذا السياق الحضارى أو ذاك . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إننا لا نرى الجسد بوصفه جسما مادياً محضا ، بل إن كل اكتشاف للجهاز العضوى إنما يفترض تنظيما بشرياً للوضع الطبيعى أو نظرة إنسانية خاصة إلى النظام الطبيعى . ولكننا إذا كنا لا نستطيع أن نفسر الإنسان بجسمه فقط ، فإننا لن نستطيع أيضاً أن نفسره بعقله فقط . حقا إن البعض قد حاول أن يجعل من الإنسان موجوداً عاقلا أو جهازاً مفكراً ، وكأن كل وجوده

---

(1) Cf. G. Gusdorf : « Traitè de Mètaphysique, » Colin, pp. 233 – 4.

(2) Lucien Febvre : « La Terre et L' Evolution Humaine », Renaissance du Livre, 1922, p 442.

إنما يرتد فى نهاية الأمر إلى ما لديه من وعى أو شعور أو تفكير ، ولكن الحقيقة أن هذا الجهاز الفكرى لا يعمل فى فراغ مطلق أو خواء محض ، وإنما هو يعمل فى جسد خاص يخضع لإيقاعات عضوية معينة . ومعنى هذا أن عقل الإنسان هو منذ البداية عقل متجسد ، فهو يحمل فى صميمه آثار الثقل ، والجاذبية الأرضية ، والعناصر المادية ، واللحاء المخى ، والغدد الصم ... إلخ . أما إذا قيل إن الإنسان إنما هو فى صميمه موجود تاريخى محض ، فقد يكون في وسعنا أن نسلم مع أصحاب هذا القول بأن التاريخ يشكل الإنسان ، ولكننا لا ينبغى أن نقف عند هذا الحد ، بل لا بد لنا من أن نضيف إلى ذلك أن الإنسان أيضاً قد صنع التاريخ ؛ وهو قد صنعه بيديه ، وقدميه ، وحاجاته ، ومطامحه ، واختراعاته ، وحساباته الدقيقة ! وسنرى فيما يلى أن كل « مشكلة الإنسان » إنما تنحصر على وجه التحديد فى صعوبة تفسير الإنسان بجسده فقط ، أو بإرجاعه إلى التاريخ فقط ، لأن الإنسان هو كل هذا ، مضافاً إليه شىء هو أكثر من هذا كله ! ...

الفصل الثامن

الإنسان والمجتمع

٤١ ــ ليس فى استطاعة الإنسان أن يحبس نفسه فى قمقم ، فإن قطب « الأنا » لا يستطيع أن يعيش إلا فى علاقته بقطب « الغير » . حقا إن المرء يولد بمفرده ؛ ويموت بمفرده ، ولكنه لا يحيا إلا مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين . وإذا كان قد وقع فى ظن البعض أن الشعور الفردى إنما هو ذلك الوعى الخاص الذى نستشعر معه أننا موجودون وحدنا دون الآخرين ، فإن هيدجر يقرر أن « الوجود بدون الآخرين » هو نفسه صورة من صور « الوجود مع الآخرين » ، بمعنى أن الشعور الفردى لا ينطوى على أى انفصال مطلق عن عالم « الغير » الذى هو من مقومات الوجود الإنسانى بصفة عامة[1] . وكما أنه ليس ثمة « ذات » بدون « العالم » ، فإنه ليس ثمة « ذات » بدون « الغير » . وسواء أكان « الغير » هو « الخصم » الذى أصطرع معه وأتمرد عليه وأسخر منه ، أم كان هو « الصديق » الذى أتعاطف معه وأنجذب نحوه وأبادله حبا بحب ، فإننى فى كلتا الحالتين لا أستطيع أن أعيش بدونه ، ولا أملك سوى أن أحدد وجودى بإزائه . وسواء قلنا مع سارتر « إن الجحيم هو الغير » أم قلنا مع جيته « إنه ليس ثمة عقاب أقسى على المرء من أن يعيش فى الجنة بمفرده » ، فإن من المؤكد أن « الوجود بدون الآخرين » (إن أمكن تحققه) إنما هو ضرب من المرض العقلى أو الانتحار الميتافيزيقى .

إن الإنسان ــ كما يقولون ــ « حيوان اجتماعى » ، وهو لا يستطيع أن يحقق مصيره إلا فى إطار الجماعة . فليس الفرد المنعزل مجرد « حقيقة جوفاء » أو « واقعة

---

(1) J. Wahl : « Esquisse Pour une histoire de L' Existentialisme », L' Arche, 1949, p. 35.

فارغة » لا قيام لها على الإطلاق ، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول مع ماركس : « إن الموجود البشرى ليس تجريداً باطنا فى الفرد المنعزل ، بل هو فى صميمه مجموعة من العلاقات الاجتماعية »[1] . والواقع أن كل فرد منا ــ سواء أراد أو لم يرد ــ إنما يستلم من المجتمع الذى يعيش فيه ، لغته التى يتكلم بها ، ومعاييره التى يدافع عنها ، وأهدافه التى يعمل من أجلها ، وعواطفه التى يجيش بها صدره . بل إننا لو أنعمنا النظر إلى الموجود البشرى ــ فيما يقول دور كايم ــ لوجدنا أن ما يجعل منه « إنساناً » بمعنى الكلمة ، إنما هو ذلك القدر المعين الذى يستطيع أن يتمثله من مجموع الأفكار والعواطف والمعتقدات ومبادئ السلوك التى نطلق عليها (مجتمعة) اسم « الحضارة » وهذا ما أثبته روسو منذ زمن بعيد ، فقد أظهرنا صاحب كتاب « العقد الاجتماعى » على أننا لو انتزعنا من الإنسان كل ما جلبه له المجتمع ، لما بقى منه سوى موجود حى لا يكاد يتميز عن الحيوان . ولولا اللغة التى هى أولا وبالذات ظاهرة اجتماعية محضة ، لما قامت للوظائف العقلية العليا أية قائمة ، ولأصبحت الأفكار العامة أو المعانى المجردة ضربا من المستحيل . ويمضى دور كايم إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه لو خلى بين الإنسان وبين نفسه ، لرانت عليه القوى الطبيعية وغلبته على أمره ؛ ولكن الإنسان قد استطاع أن يتحرر من أسر القوى الطبيعية ، وأن يكون لنفسه شخصية حرة مستقلة ، لأنه عرف كيف يحتمى بقوة نوعية خاصة Sui generis ، ألا وهى « القوة الجمعية » بيأسها وسطوتها وعمق نفوذها . وما كانت « القوة الجمعية » قوة كبرى هائلة لمجرد أنها وليدة اتحاد سائر القوى الفردية ، بل لأنها أيضا قوة عقلية وأخلاقية تملك من البأس ما تستطيع معه أن تلغى أثر الطاقات الطبيعية المجردة من عنصرى العقل والأخلاق[2].

فهل يكون معنى هذا أن نلغى « الحرية » الفردية لحساب تلك « القوة الجمعية » التى يقول عنها دور كايم إنها مصدر كل سلطة أخلاقية ؟ هذا ما يرد عليه زعيم

---

(1) K. Marx : « Thèses sur Feurebach », VI, in « Etudes Philosophiques » 1951, p. 63.

(2) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Alcan, Paris, 1924, p. 79.

المدرسة الاجتماعية الفرنسية بقوله إن الحرية الفردية لم تصبح حقيقة واقعة إلا فى المجتمع وبالمجتمع.حقا إن الفلاسفة حينما يتحدثون عن حقوق الفرد وحرياته ، فإنهم يتصورونها أمورا باطنة فى صميم الطبيعة الفردية الخاصة بوصفها كذلك ، ولكننا لو حللنا التكوين الطبيعى للإنسان ، لما وجدنا فيه أى شيء يمكن أن يبرر ذلك الطابع المقدس الذى ننسبه إليه ، والذى بمقتضاه نخلع عليه تلك الحقوق ، وننسب تلك الحريات . أما الحقيقة — فيما يزعم دور كايم — فهى أن المجتمع هو الذى خلع على الفرد الإنسانى ذلك الطابع المقدس ، وهو الذى أضفى عليه تلك القيمة ، وهو الذى جعل منه أجدر الموجودات بالاحترام وأولاها بالإجلال . وإذا كان البعض قد ذهب إلى أن تاريخ البشرية ناطق بالتحرر التدريجى للفرد ، والانحلال المستمر للرابطة الاجتماعية ، فإن إمام المدرسة الاجتماعية الفرنسية يعلن أنه لا سبيل إلى انتزاع الفرد تماما من قلب الجماعة ، بل كل ما هنالك أن الصلة بين الفرد والمجتمع فى العصر الحديث قد اتخذت شكلا آخر أعمق وأخصب . ومهما علت صيحات الداعين إلى التحرر من أسر المجتمع ، فإن الفرد لا بد من أن يظل خاضعا للجماعة ، لأن هذا الخضوع (فى رأى دور كايم) هو الشرط الضرورى لتحرره . ومعنى هذا أن « التحرر » بالنسبة إلى الإنسان إنما ينطوى أولا وبالذات على انفكاك من أسر القوى الطبيعية الغاشمة العمياء المجردة من كل صبغة عقلية . وليس فى الإنسان أن يصل إلى هذه الغاية إلا إذا عمل على معارضة تلك القوى الغاشمة بقوة أخرى أعظم منها ، ألا وهى قوة المجتمع بما لها من صبغة أخلاقية وطابع عقلى . وحين يلوذ الفرد بقوة المجتمع ، ويستظل بظلها ، فإنه يضع نفسه (بمعنى ما من المعانى) تحت سيطرة المجتمع ، وإن كان خضوع الفرد هنا للجماعة إنما هو بعينه أداة تحرره[1] .

بيد أن الفرد حينما يتعلق بالمجتمع ويؤثره بحبه ، فإنه إنما يتعلق بنفسه ويؤثرها بحبه : لأننا والمجتمع سيان ، أو لأن المجتمع هو منا بمثابة الحقيقة العليا التى لا نستطيع أن نعيش بدونها ، . أو لأننا لا نستطيع أن ننكر المجتمع دون أن ننكر ذواتنا فى الوقت نفسه . وهذا ما يعبر عنه دور كايم بقوله : « إن الإنسان لا يستطيع أن

(1) Cf. E. Durkheim : « Sociologie et philosophie, » F. Alcan, 924 p. 80.

يخرج من المجتمع دون أن يخرج بالتالى من صميم إنسانيته » . وسواء قلنا إن الحضارة نعمة كبرى عادت على الإنسانية بالخير العميم ، أم قلنا إنها نقمة عظمى جلبت عليها الشر والفساد ، فإن من المؤكد أننا لا بد مقرون بأنه لم يعد فى وسع الإنسان المتحضر أن يتنازل عن حضارته ، دون أن يتنازل فى الوقت نفسه عن صميم وجوده . وماذا عسى أن تكون « الحضارة » إن لم تكن ذلك التراث الهائل الذى حققته جماعات من الأفراد المشتركة والأجيال المتعاقبة ، فأصبح ضربا من القوت اليومى الضرورى لحياة ذلك « الحيوان الاجتماعى » الذى نسميه بالإنسان ؟ أليس المجتمع هو الذى ابتدع الحضارة ، وهو الذى يحافظ عليها ، وهو الذى يسلمها وديعة أمينة إلى الأجيال اللاحقة ؟ إذن فكيف لا تكون الحضارة هى جماع القيم الإنسانية العلية التى يعلق عليها الإنسان أهمية كبرى ، مادامت هى مجموع « الخيرات » التى لا قيام لوجوده بدونها ؟ ... إن الفرد فى المجتمع الحديث ليشعر بأن المجتمع هو خالق الحضارة وحارسها فى الآن نفسه ، فضلا عن أنه هو القنطرة التى تعبر عليها الحضارة حتى تصل إلينا ، ومن هنا فإن المجتمع ليبدو له بصورة « حقيقة عليا » أخصب وأثرى من حقيقتنا الفردية . وكلما تقدم بنا ركب التاريخ ، بدت لنا الحضارة الإنسانية تراثا ضخما هائلا معقدا ، وبالتالى زاد شعور الضمائر الفردية بسمو الحضارة وعلوها على شتى الجهود الخاصة أو الأعمال الفردية . وعلى حين أن الفرد فى القبيلة الأسترالية (مثلا) يحمل بين جانبيه كل تراث حضارته القبلية ، نجد أن الفرد فى المجتمع الحديث لا يكاد يحمل من تراث حضارته إلا النزر اليسير ، ومن ثم فإنه يشعر شعورا واضحا بأن « المجتمع » يعلو عليه إلى أقصى حد ، ويند عنه من كل الوجوه[1] .

أما إذا نظرنا إلى ذلك الطابع القدسى sacré الذى ننسبه فى العادة إلى الشخصية الإنسانية ، فإننا لن نجد صعوبة فى أن نتحقق من أن هذا الطابع (فيما يرى دوركايم) ليس شيئا باطنا فى صميم الطبيعة البشرية ، كما وقع فى ظن أولئك الذين ينسبون إلى

---

(١) Ibid., pp 78 – 9 (وانظر أيضا الترجمة العربية لكتاب « التربية الأخلاقية » لدور كايم ، للأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى ، ومراجعة الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى ، القاهرة ، مكتبة مصر ، الدرس الثانى ، ص ١٨ — ٣٣) .

الفرد البشرى قداسة فطرية بدعوى أنه قد خلق على صورة الله ومثاله ، وإنما هو من خلق المجتمع الذى قدس الفرد فأكسبه قيمة ليست له بالطبيعة . وآية ذلك أننا لو حللنا الإنسان على نحو ما يكشف عنه العلم التجريبى ، لما وجدنا فيه أى عنصر من عناصر القداسة ، لأن كل ما فيه « زمنى temporel » خاضع للتجربة . ولكن ثمة عوامل اجتماعية محددة هى التى عملت على تقديس الشخص الإنسانى فى نظر الشعوب المتمدينة ، فأصبح الإنسان فى المجتمع الحديث أسمى ما فى الطبيعة ، واكتسب قيمة فريدة لا نظير لها ... وبعبارة أخرى يقرر دوركايم أن تلك الهالة المقدسة التى تحيط بالإنسان فتجعل له حرمة لا ينال منها شىء ، ليست أمرا فطريا يملكه الإنسان بالطبيعة ، وإنما هى المظهر الموضوعى لاحترام المجتمع لكل فرد من أفراده ، وتقديسه للشخص البشرى بصفة عامة . ومن هنا فإنه لا موضع للقول بوجود تعارض جوهرى بين الفرد والمجتمع ، مادامت الفردية الأخلاقية أو « عبادة الفرد البشرى » هى نفسها من خلق الجماعة . وهكذا يخلص إمام المدرسة الاجتماعية الفرنسية إلى القول بأن المجتمع هو الذى جعل من عبادة الفرد سنة أو نظاما ، وهو الذى خلق من الإنسان إلٰها أصبح منه بمنزلة العبد أو الخادم .

٤٢ ــ ولكن ماذا عسى أن يكون هذا « المجتمع » الذى يجعل منه دوركايم غاية عليا تهدف إليها الحياة الأخلاقية بأسرها ؟ إننا فى العادة حينما نتحدث عن « المجتمع » فإننا نتصور (فى أذهاننا) رقعة أرض تشغلها طائفة من الأفراد الذين تجمع بينهم بعض روابط الجنس أو اللغة أو الدين أو التراث المشترك . ولكننا كثيراً ما ننسى أن « المجتمع » هو أولا وقبل كل شىء مجموعة هائلة من الأفكار والمعتقدات والعواطف التى يتلاقى عندها بعض الأفراد ، وفى مقدمة هذه الأفكار جميعا فكرة « المثل الأعلى الأخلاقى » التى هى حجر الزاوية فى بناء المجتمع كله . وحينما يجعل الفرد من « المجتمع » غاية أخلاقية يريدها ويسعى إليها ، فإنه فى الحقيقة إنما يريد هذا المثل الأعلى ويسعى إليه ، بحيث إننا قد نؤثر زوال المجتمع باعتباره حقيقة مادية ، عن أن نتنكر لذلك المثل الأعلى الذى يمثله وينطق باسمه . ومن هنا فإن دور كايم حريص على أن يبين لنا فى كل مناسبة أن المجتمع ليس مجرد جسم عضوى يحقق بعض

الوظائف الحيوية ، وإنما هو كائن حي تشيع فيه روح ناشطة فعالة ، ألا وهي مجموع المثل العليا الجمعية[1] . وتبعاً لذلك فإن المجتمع مركز لإشعاعات عقلية وأخلاقية تمتد في دوائر بعيدة المدى . ونحن نشعر بهذه الحقيقة شعورا واضحا إبان الأزمات على وجه الخصوص ، إذ تطوى الأفراد عندئذ حركة جماعية مشتركة ، فتعلو بهم فوق أنفسهم ، وتسمو بهم إلى مستوى ما كان يمكن أن يبلغه كل واحد منهم على حدة . ومعنى هذا — فيما يرى دوركايم — أن تجمع الأفراد وتعاونهم وتفاعلهم لا بد من أن يؤدى إلى نشأة حياة عقلية جديدة ، وهذه الحياة الجديدة هى التى تنتقل بمشاعرنا وضمائرنا نحو عالم ما كان يمكن أن نكون عنه أدنى فكرة ، لو أننا ظللنا نعيش فرادى منعزلين .

والواقع أن الأخلاق — فى نظر أصحاب الاجتماع الخلقى — لا تبدأ إلا حيث تبدأ الحياة الجماعية ، لأن هنالك فقط يمكن أن تكتسب النزاهة والإخلاص معنى ودلالة . فليس الإنسان كائنا أخلاقيا إلا لأنه يعيش فى جماعة ، حتى إننا لو نجحنا فى القضاء على الحياة الاجتماعية ، لتوصلنا عن هذا الطريق نفسه إلى القضاء على الحياة الأخلاقية ، لأنها عندئذ سوف تصبح غير ذات موضوع[2] . وحينما يقرر دوركايم أنه لا يمكن أن تكون ثمة « أخلاق » بدون « مجتمع » ، فإنه يعنى بذلك أن حياة الجماعة هى التى تخلق الإلزام الخلقى ، وهى التى تجعل للنشاط الأخلاقى غاية يهدف إليها . حقا إن ثمة جماعات عديدة متباينة قد يكون فى وسعنا أن نقيم بينها ضربا من التفرقة أو التمييز على أساس سلم من التصاعد الطبقى ، فنتحدث عن الأسرة والنقابة والحزب والمدينة والوطن والجماعات الدولية ... إلخ . ولكن الذى يعنينا من أمر هذه الجماعات المختلفة أنها تشترك جميعا فى إلزام الفرد بالإخلاص لها ، والعمل بنزاهة من أجلها ، والتجرد من الأهواء فى سبيل خدمتها . فالحياة الأخلاقية إنما تبدأ حيث يوجد التعلق بالجماعة ، أيًّا ما كان نوعها ، ومهما كان حظها من الضيق أو السعة ، بل مهما كانت درجتها من البساطة أو التعقد . وإذا كان دوركايم ينسب إلى ظاهرة تقسيم العمل

(1) E. Durkheim : « Jugements de Valeur et jugements de Réalité,» dans « Sociologie et Philosophie », Alcan, Paris, 1924 p. 136.

(2) E. Durkheim : « De la Division du Travail Social », Alcan, 1893, p. 448.

صيغة أخلاقية ، فذلك لأن هذه الظاهرة الاجتماعية تقيم بين الأفراد ضربا متينا من التماسك ، فتجعل من المستحيل على الفرد أن يحيا فى عزلة عن الآخرين .

وكما أنه لا يمكن أن يقوم جهاز عضوى أو أن يتألف كائن حى من إضافة مجموعة من الخلايا بعضها إلى بعض الآخر ، فكذلك لا يمكن أن تقوم حياة اجتماعية من تلاصق مجموعة من الأفراد أو تجاوز جماعة من الناس . وإذا كان عصرنا الحديث قد شهد تفككا فى الرابطة الأسرية حتى لقد أصبح التضامن العائلى على شفا الانهيار ، فقد أصبح لزاماً علينا اليوم أن نعيد إلى الأفراد « روح الجماعة » ، لأنه ليس فى الإمكان أن تقوم « أخلاق » بمعنى الكلمة ، اللهم إلا إذا شعر الفرد باستناده إلى المجتمع واعتماده عليه وارتباطه به . ولهذا يقرر دوركايم أن ما يجعل لتقسيم العمل قيمة أخلاقية إنما هو كونه يعيد إلى الفرد شعوره بالافتقار إلى المجتمع والاعتماد عليه . ومادام تقسيم العمل قد أصبح المصدر الأسمى للتماسك الجماعى أو التضامن الاجتماعى ، فليس بدعا أن نراه يصبح فى الوقت نفسه دعامة النظام الأخلاقى فى المجتمعات الحديثة[1] .

ويستطرد دوركايم فى بيان العلاقة بين الإنسان (بوصفه كائنا أخلاقيا) والمجتمع (بوصفه سلطة أخلاقية) فيقول : إن تمسك الفرد بأهداب الجماعة إنما هو فى صميمه تمسك بأهداب المثل الأعلى الاجتماعى . ولما كانت هناك بضعة من هذا المثل الأعلى فى كل فرد منا ، فإن لكل فرد منا حظه من « الاحترام الدينى » الذى يثيره فى نفوسنا المثل الأعلى الاجتماعى . ومعنى هذا أن التعلق بالجماعة ينطوى بطريقة غير مباشرة (ولكن ضرورية) على التعلق بالأفراد . وحينما يكون المثل الأعلى للمجتمع هو عبارة عن صورة جزئية خاصة من المثل الأعلى الإنسانى ، أعنى حينما يختلط طراز المواطن بالطراز العام للإنسان، فهنالك يصبح التعلق بالمجتمع تعلقا بالإنسان من حيث هو إنسان . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نفهم لماذا اعتقدنا أن ننسب إلى عواطف المشاركة الوجدانية طابعا أخلاقيا ، ولماذا دأب العرف على تقدير تلك الأفعال التى يأتيها الإنسان بدافع التعاطف مع الآخرين . حقا إن مشاعر « التعاطف »

(1) Durkheim : « De la Division du Travail Social », Alcan, 1893 p. 448

أو « المشاركة الوجدانية » قد لا تدخل فى صميم « المزاج الخلقى » بوصفها عناصر أصيلة جوهرية ، ولكنها بلا شك تتصل اتصالا وثيقا بشتى النوازع الأخلاقية الأساسية ، حتى إن مجرد اختفائها قد يكفى فى بعض الأحيان للحكم على السلوك بأنه مجرد من الصبغة الأخلاقية . والواقع أنه حينما يحب الفرد وطنه ، أو حينما يشعر نحو الإنسانية جمعاء بمحبة حقيقية صادقة ، فإنه لن يستطيع أن يشهد آلام إخوته فى الإنسانية ، دون أن يشاركهم آلامهم ، أو دون أن يشعر بالحاجة إلى مد يد المعونة إليهم . ولكن ما يربطنا أخلاقيا بالآخرين ، ليس هو ما يكون فرديتهم التجريبية ، بل هو تلك الغاية التى يضعون أنفسهم تحت تصرفها ويعملون على خدمتها ، وإذا كان إخلاص العالم ، ونزاهته ، وتفانيه فى خدمة العلم ، قد تكتسب فى نظرنا صبغة أخلاقية ، فما ذلك لأن البحث عن الحقيقة هو فى ذاته ولذاته عمل أخلاقى ، بل لأن العالم قد يخدم بعلمه المجتمع ، أو قد يحقق بكشوفه العلمية الكثير من الخدمات للإنسانية جمعاء[1] . وصفوة القول — فيما يرى دوركايم — أن المجتمع هو الغاية القصوى لكل نشاط أخلاقى ، لا لأنه يعلو على شتى الضمائر الفردية فحسب ، بل لأنه يحمل أيضا كل خصائص السلطة الأخلاقية التى توجب الاحترام . فالمجتمع هو من جهة « خير » نرغب فيه ونطمح إليه ، كما أنه من جهة أخرى « سلطة » تلزمنا وتفرض علينا بعض الواجبات ، وهذا ما يسمح لنا بأن ننظر إليه باعتباره غاية أخلاقية تجمع بين صفتى الإلزام والترغيب .

٤٣ — لقد اضطر كنت إلى أن يفترض وجود الله ، لأنه رأى أن لا قيام للأخلاق بدون هذا الفرض ، ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب — فيما يرى دوركايم — أن نفترض وجود « المجتمع » أو « الذات الجماعية » أو « العقل الجمعى » (بوصفه حقيقة نوعية متميزة عن الوجود الفردى) ، لأنه إن لم يكن ثمة مجتمع ، فإن الأخلاق ستكون غير ذات موضوع ، كما أن الواجب نفسه سوف يعدم كل نقطة ارتكاز . وليس أدل على صحة هذا الفرض — فى نظر زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية — من أن الرأى العام قد أجمع على أن الأخلاق لا تبدأ إلا حينما توجد روح النزاهة والتجرد من الغرض والإخلاص فى النية . بيد أن التجرد من الغرض لا يكون ذا

---

(1) Durkheim : « Sociologie & Phil. »., p. 76 – 77

معنى إلا إذا كانت الذات التى نخضع لها ونخلص من أجلها « ذاتا متعالية » تملك قيمة أسمى بكثير مما لنا نحن الذوات الفردية . وليس فى عالم التجربة ذات تملك حقيقة أخلاقية أخصب وأغنى مما تملكه « الجماعة » ، فلا بد بالتالى أن يكون « المجتمع » هو دعامة الأخلاق وأساس الحياة الخلقية ومصدر القيم جميعا ، بوصفه الغاية القصوى لكل نشاط أخلاق . أما إذا احتج البعض بأن الذات العليا التى تسمو فوق الذوات الفردية جميعا ، والتى تصلح وحدها دون سواها لأن تكون غاية النشاط الأخلاق ، إنما هى « الله » أو « الذات الإلـٰهية » ، فإن دوركايم يرد على هذا الاعتراض بقوله إن فكرة « الله » نفسها لا تخرج عن كونها مجرد صورة إبدالية رمزية للمجتمع(1) وإذا كان المؤمن ينحنى لله إجلالا وتعظيما ، لأنه يعتقد أنه يستمد من الله وجوده بصفة عامة ، وروحه أو نفسه بصفة خاصة ، فإننا لهذه الأسباب عينها لا بد من أن نكن للجماعة شعورا مماثلا ، مادامت الجماعة هى المصدر الأوحد الذى نستمد منه أسباب وجودنا . ومعنى هذا أن دوركايم يستبدل بفكرة « الله » فكرة « المجتمع » ، بوصفه تلك الحقيقة الروحية التى بها نوجد ونحيا ونتحرك ، فيجعل من « الجماعة » ينبوع الحياة الأخلاقية ، ومصدر المثل العليا جميعا ، ودعامة « القيم » كلها .

حقا إن فلاسفة عديدين من أمثال ماكس شترنر M. Stirner ونيتشة ، وسارتر وبولان Polin وغيرهم قد توهموا أن الفرد هو تلك الحقيقة المتعالية التى تشرع القيم وتخلق المعايير وتصنع نفسها بنفسها ،(2) ولكن هؤلاء جميعا قد نسوا أو تناسوا أن « القيم » التى يدين بها أى مجتمع إنما هى تعبير عن حياة ذلك المجتمع شأنها فى ذلك شأن اللغة والفن والدين والنظم القضائية والسياسية(3) . فليس « المثل الأعلى » عالما سريا أو « حقيقة غامضة » ينزع نحوها الشعور الخلقى نزوعا صوفيا أو شبه صوفى ، بل هو حقيقة اجتماعية مشتقة من صميم الواقع ، وإن كانت فى الوقت نفسه تعلو عليه . وحينما يكرر دوركايم أن « المثل الأعلى هو فى الطبيعة ومن الطبيعة » ، فإنه يعنى بذلك أن عناصر المثل الأعلى مستمدة من صميم الواقع ، وإن كانت ممتزجة بصورة جديدة تجعلها تبدو أمامنا بمظهر الحقيقة المثالية وإذا كان من المستحيل على الإنسان أن يستغنى عن تصور بعض المثل العليا ، فذلك لأنه

---

(1) E. Durkheim : « Sociologie et Philosophie », Alcan, 1924, p. 108.

(2) Cf. Polin : « La Création des Valeurs »., P. U. F., 1944, p. 298.

(3) Lévy Bruhl : La Morale et la Science des Moeurs », Alcan, 1903, p. 240.

فى صميمه كائن اجتماعى . ومعنى هذا أن المجتمع هو الذى يدفع الفرد دفعاً لأن يعلو على نفسه ، وهو الذى يلزمه إلزاماً بأن يحقق ضربا من التسامى الخلقى . وآية ذلك أن الضمير الفردى لا يتطلب من صاحبه فى العادة الشيء الكثير ، كما يظهر مثلا فيما يتعلق بمسائل العلاقات الجنسية واحترام الملكية وحفظ العهود وما إلى ذلك ، فى حين أن الضمير الجمعى يفرض على الفرد الكثير من الإلزامات ، فيجبره على أن يسمو فوق مستواه الفردى ، وينتزعه من صميم مشاغله الخاصة الضيقة ، لكى يدخله فى دوامة المثل العليا الجمعية وليست هذه المثل الجمعية مجرد تصورات عقلية باردة ، أو تأملات فكرية عقيمة ، بل هى عناصر فعالة محركة ، تكمن من ورائها قوى حقيقية مؤثرة ، وتلك هى « القوى الجمعية » التى تعد من جهة قوى طبيعية حقيقية ، وإن كانت من جهة أخرى قوى معنوية ذات صبغة أخلاقية .

إن البعض ليظن — فيما يقول دوركايم — أن المثل العليا إنما هى منتجات فردية تصنع فى أبراج عاجية ، ولكن الحقيقة أن المجتمع هو الذى يضطر الفرد إلى أن يعلو على نفسه ، بفعل تلك المثل العليا الجمعية التى تلزمه بأن ينسى نفسه ، ويتجرد من مصالحه ، ويتحرر من أنانيته ، لكى يمضى نحو تحقيق القيم الجماعية المشتركة بروح النزاهة والإخلاص والتفانى وبذل الذات . ومعنى هذا أنه لو خلى بين الفرد وبين نفسه ، لما وجد فى ذاته ما يسمح له بأن يبدع مثل هذه المثل العليا ، وبالتالى فإنه ما كان ليقوى على التعالى فوق ذاته . حقا إن تجربة الفرد الشخصية قد تعينه على التمييز بين ما حقق من غايات، وما لازال يصبو إلى تحقيقه أو يرغب فى بلوغه من أهداف ، ولكن « المثل الأعلى » ليس مجرد مستقبل مجهول نتطلع بشغف ولهفة إليه ، وإنما هو شيء حقيقى له وجوده الخاص وواقعيته المتميزة . وحين يقول دوركايم : إن « المثل الأعلى » هو فى صميمه « حقيقة لا شخصية » تسمو فوق الإرادات الخاصة التى تنجذب نحوه ، فإنه يعنى بذلك أن هذا « المثل الأعلى » هو من خلق الذات « الجماعية » المشتركة ، أو « العقل الجمعى » اللاشخصى ، لا من خلق العقول الفردية الخاصة .

ويرتب دوركايم على هذه النظرة الاجتماعية إلى « المثل الأعلى » نظرية خاصة فى العلاقة بين الأحكام التقديرية (أو أحكام القيمة) والأحكام التقريرية (أو أحكام الواقع) فيقول إنه على الرغم من أن عناصر الحكم واحدة فى كلا النوعين من الأحكام ، نظرا لما هناك من علاقة وثيقة بين المثل الأعلى والواقع ، إلا أن « أحكام القيمة » ليست مجرد أحكام

تقديرية ، كما أنها ليست مجرد روابط أو علاقات تقوم على ملكة سحرية تنفذ بالإنسان إلى عالم متعال فائق للطبيعة . وإنما يكون تفسير الأحكام التقويمية بإرجاعها إلى « المجتمع » مادام المجتمع هو تلك « السلطة الأخلاقية » التى تلزم المرء بأن يضحى بأنانيته الطبيعية من أجل العمل على خدمة المثل الجماعية . وإذا كان الحيوان يجهل القيم ، ويعجز عن إصدار أحكام تقويمية فذلك لأنه لا يملك تلك المقدرة البشرية على انتهاج أسلوب « لا شخصى » فى المعيشة ، بالسمو فوق حياته الفردية ، والاندماج فى حقيقة جماعية . وأما الإنسان فهو الحيوان الوحيد الذى يعلو على الطبيعة ويربط الواقع بالمثل الأعلى ، ويتجه دائما نحو تحقيق مجموعة من القيم ، لأنه « حيوان اجتماعى » يلزمه المجتمع بأن يعلو على نفسه ، وتضطره الجماعة إلى صب سلوكه فى معايير أخلاقية ، ويجبره العقل الجمعى على أن يحترم بعض القيم . وإذا كان كثيرون قد دأبوا على الربط بين القيم وبين القدرة والإبداعية الفردية ، بحجة أن الإنسان (لا الجماعة) هو الذى يخلق القيم ويبدع المعايير ، فإن دوركايم يرد على هذه الدعوى بقوله إن الضمير الفردى لا يقوى بمفرده على وضع أخلاق أو تشريع أو قيم أو إبداع معايير . وربما كان الأصل فى هذه النظرية هو تصور الفلاسفة الخاطئ للمجتمع ، وكأنما ينسى هؤلاء أن « المجتمع » هو القوة المتعالية التى تسمو بنا فوق الطبيعة ، أو هو (على حد تعبير هوبز) ذلك « الإله الفانى » الذى لا يعرف البشر غيره فى صراعهم ضد الطبيعة وضد أنفسهم ! ... ومهما زعم أصحاب هذا الرأى — فيما يرى دوركايم — أن الضمير الفردى أخصب وأغنى بكثير من الضمير الجمعى ، فإن نظرة واحدة نلقيها على المثل العليا الجمعية لهى الكفيلة بأن تظهرنا على أن فى المجتمع من « الثراء الأخلاقى » ما يعجز أى فرد كائنا من كان عن الإحاطة به أو الإلمام بشتى جوانبه وآية ذلك أن المجتمع زاخر بالتيارات الأخلاقية التى تعمل عملها فى صميم العصر الذى نعيش فيه ، ولكن كل فرد منا لا يدرك من كل تلك التيارات العديدة إلا ذلك التيار الجزئى المحدود الذى يمر عبر بيئته الفردية ، فضلا عن أنه قد لا يشعر به إلا شعوراً جزئيا سطحيا . ويستطرد دوركايم فيقول إن فلاسفة الأخلاق حينما يتحدثون عن مثل أعلى فردى ، فإنهم ينسون أو يتناسون أن « الإنسان » الذى يسعى كل منا إلى بلوغه إنما هو دائما « إنسان عصرنا وبيئتنا » . وإذن فإن الحياة الأخلاقية للجماعة هى أخصب وأعقد من كل حياة أخلاقية فردية ، خصوصاً إذا أدخلنا فى حسابنا ما يعج به المجتمع من آمال ومطامح وغايات أخلاقية وأهداف إنسانية ومثل عليا جماعية .

٤٤ ــ وهنا تعلو صيحات الفرديين فينادى ماكس شترنر بعبادة الأنا أو الذات ، بينما يعلنها نيتشة حرباً شعواء لا هوادة فيها ولا رحمة على كل تلك النزعات الاجتماعية التى تشيع فى الإنسان روح الضعف والخور والانحلال . وهكذا يشهد العصر الحديث أعنف نضال بين أنصار الديمقراطية الشعبية التى تدعو إلى المساواة بين الجميع والعمل على محو شتى مظاهر الخلاف بين الأفراد ، وبين أنصار الأرستقراطية الفردية التى تضع فى مقابل « الرجل العادى » المساوى لغيره من الناس ، الرجل الكامل أو الإنسان الأعلى übermensch (على حد تعبير نيتشة) . والرجل العادى الذى يحمل عليه نيتشة ، إنما هو ذلك الإنسان الاجتماعى الذى ينساق وراء القطيع ، على طريقة خراف بانورج[١] . أما ذلك الذى ينطوى على نفسه ، ويفزع إلى الوحدة كالنجم الغارق فى السكون ، فهو وحده فى نظر نيتشة الرجل القوى المبدع ! وهذا زرادشت يتحدث عن « حشرات المجتمع » فيقول : « إن الأحداث العظيمة لا تنشأ إلا بعيدا عن ميدان الجماهير ، وبمنأى عن الأمجاد الزائفة : فإن أولئك الذين ابتدعوا القيم الجديدة ، قد انتبذوا لأنفسهم دائما مكانا قصيا ، فعاشوا بمعزل عن العامة ، وظلوا بمنأى عن أمجاد الناس » . إذن فليهرع الرجل الممتاز إلى الوحدة ، ولينفرد بنفسه كالدوحة الحبيبة إليه تشرف على البحر فى سكون ، وتصغى إلى هديره فى صمت ![٢] .

إن القطيع قد يصرخ به قائلا : « إن من يفتش ويبحث ، يضل الطريق وينحرف عن سواء السبيل ؛ وكل وحدة ما هى فى صميمها إلا خطيئة » ، ولكن الرجل الممتاز لا بد من أن يسد أذنيه عن سماع صوت القطيع ، فإنه يعلم فى قرارة نفسه أن صوته نداء العبودية يستصرخه أن يبقى ، وصوت الوحدة نداء الحرية يستصرخه أن ينطلق ! أجل ، فما خلق الرجل الممتاز لكى يسير وراء القطيع ، بل هو قد خلق لكى يكون ثورة على القطيع ، ونارا

---

(١) تتلخص قصة « خراف بانورج » les moutons de Panurge (وهو شخصية هامة من شخصيات بنتاجرويل Pantagruel لرابليه) فى أن بانورج قد اشتبك فى صراع مع التاجر دندنو Dindenaut الذى أهانه إهانة كبيرة ، فأراد أن يثأر لنفسه منه ، ومن ثم فقد ابتاعه خروفاً ، وأطلقه فى الماء ، فسرعان ما ألقت سائر الخراف بنفسها فى الماء وراء ذلك الخروف ، واحدا بعد الآخر ؛ ولما أبصر ذلك ، أخذ يعدو وراء الخروف الأخير ، محاولا أن يمسك به ؛ فلما ألقى الخروف بنفسه فى الماء ، قفز التاجر نفسه وراءه ، وبذلك تمت تلك اللوحة البارعة التى تصور لنا مدى الانسياق للجماعة تحت تأثير المحاكاة !

(1) F. Nietzsche : « Thus Spoke Zarathustra », London, Everyman's Library, pp. 44 – 5.

حامية تصطلى بسعارها حشرات المجتمع ! وعبثا ينادى التافهون والضعفاء والمنحلون بقانون الأغلبية ، فإن الرجل الممتاز لن يخضع لحكم الجماهير ، لأنه يعرف أنه قانون لنفسه ، وأن ليس عليه أن يخضع إلا لحكم نفسه فقط ! وإذن فليس فى استطاعة الرجل المبدع أن يأخذ بما يمليه عليه قانون السواد الأعظم ، بل هو لا بد من أن يتخذ من إرادته الفردية قانونا له ، فيشرع لنفسه الخير والشر ، ويصنع لنفسه حقيقته التى لا حقيقة سواها ! وكثيراً ما يلتقى الرجل القوى بتلك الحشرات الدنيئة التى يتحلب ريقها بالسم ، ولكنه عندئذ لن يبادر إلى مصافحتها أو مد يده نحوها ، بل هو سرعان ما يهرع إلى مقره النائى ، حتى لا تمتد إليه سمومها الخبيثة ![1]

إن الرجل الممتاز ـــ فيما يرى نيتشة ـــ إنما هو ذلك المتوحد الذى يعتزل الناس ، لكى يعيش بعيداً عن المجتمع منطوياً على نفسه مؤمناً بذاته ، وأما الرجل الضعيف فهو ذلك الذى يشعر بحاجته إلى الاجتماع بالناس والانضمام إلى القطيع والإيمان بمعايير السواد الأعظم . وعلى حين ينزع الضعفاء نحو الاتحاد والتجمع ، نرى الأقوياء دائما ينزعون نحو الانفصال والتفرد . والرجل الممتاز ـــ فى نظر زرادشت ـــ إنما هو ذلك المخلوق الفريد الذى ينفر من الجماعة ويأنف من الناس ويحلق بجناحيه فوق السحاب فترمقه أعين الحاسدين وترشقه نظرات الحاقدين . وإذن فليس بدعاً أن يثور الناس على الرجل الممتاز ، مادام من دأب العامة دائماً أن تتمرد على كل إنسان لا يلتصق بها : « إنك لتعلو عليهم وتسمو فوقهم ، ولكنك كلما ازددت علواً ، تزايد الحقد فى أعينهم الحاسدة ؛ أما ذلك الذى يحلق بجناحيه فوق رءوسهم فليس أبغض منه إلى نفوسهم » !

ولكن هل نسى نيتشة أن الإنسان حيوان اجتماعى ينفر من العزلة بطبيعته ويميل إلى التجمع بفطرته ؟ هل غاب عن ذهن نبى العصر الحديث ما قاله أرسطو قديماً من أن حياة العزلة والتفرد لا تتهيأ إلا لإلـه أو لحيوان ضار ؟ إن نيتشة ليزعم أن « الرجل القوى » هو « الرجل المتوحد » ، ولكن هل من الحق أن الضعفاء ـــ وحدهم ـــ هم الذين ينزعون نحو الاتحاد والتجمع ؟ هنا يرد علينا نيتشة فيقول إن الإنسان ـــ سواء أردنا أو لم نرد ـــ حيوان ضار مفترس متوحد ، حتى أن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الحياة الاجتماعية معارضة للطبيعة ، أو إن الإنسان ـــ بفطرته ـــ حيوان « لا اجتماعى » !!

---

(1) F. Nietzsche : « Thus Spoke Zarathustra », London, Everyman's Library, pp. 44 – 5.

وآية ذلك أن الأقوياء الذين هم سادة النوع البشرى يميلون بالضرورة إلى العزلة والتفرد ، وينفرون من كل نظام قد يضطرهم إلى الاتحاد والتجمع . حقاً إن الأقوياء قد يكونون مجتمعاً فى بعض الأحيان ، ولكنهم عندئذ إنما يرمون من وراء ذلك إلى القيام بحركة عدوان مشترك ، يشبعون بها ما لدى كل منهم من « إرادة سيطرة » . وأما فى معظم الأحيان ، فإن الشعور الفردى الموجود لدى الرجل القوى ، ينفر من أمثال هذه الحركات المشتركة ، ويتأذى على العموم من كل عمل جمعى . وعلى العكس من ذلك نجد أن الضعفاء ينظمون أنفسهم فى صفوف متراصة وطبقات متلاحقة ، إرضاء لتلك الحاجة الملحة التى يشعرون بها نحو التكتل والتجمع ، وإشباعاً لغرائزهم المكبوتة التى تلتمس السيطرة عن طريق التكاثر والتعدد . وهكذا يعود نيتشة فيقرر مرة أخرى أن الأقوياء يميلون بطبيعتهم إلى التفرد ، بينما ينزع الضعفاء بفطرتهم نحو التجمع .

بيد أننا لو رجعنا إلى التاريخ الطبيعى نفسه (فيما يقول أنصار النزعة الاجتماعية) لوجدنا أن التجمع لم يكن دائما دليلا على الضعف . وآية ذلك أن الحيوانات التى تملك « غريزة القطيع » قد استطاعت أن تخرج من معركة تنازع البقاء ظافرة منتصرة على تلك الحيوانات المتوحشة التى تسود لديها غريزة التوحد . وها نحن نرى الكثير من الحيوانات القوية تعيش فى جماعات ، فتكون القردة لنفسها أسراً وعائلات ، على الرغم من أنها لا تقل ذكاء عن النمور والفهود . بل إننا لو رجعنا إلى ما قبل التاريخ ، لوجدنا أن الإنسان القديم نفسه لم يكن يعيش وحده ، بل هو قد كان يعيش فى كنف مجتمعات ذات أعداد غير قليلة من الأفراد . فليس من الصحيح إذن أن قوة الكائن الحى هى التى تولد لديه الميل إلى الوحدة والتفرد ، بدليل أن هناك حيوانات قوية عديدة لا تميل إلى العزلة والتوحد ، بل تجنح دائما إلى الاتحاد والتجمع . وهل كانت الفيلة حيوانات ضعيفة ، لمجرد أنها تميل إلى التجمع ؟ أو هل كان رجال « ما قبل التاريخ » ضعفاء ، لمجرد أنهم كانوا يحبون الاجتماع ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الإنسان حيوان اجتماعى بفطرته مادام هو هذا الحيوان القوى الذى استطاع أن يقهر سائر الأجناس الحيوانية الأخرى ، والذى يعد فى المقدمة بين جماعات الحيوانات القطيعية ؟

لقد أراد نيتشة أن يتمرد على المجتمع ، لكى يقتصر على عبادة الذات وتقديس إرادة القوة ؛ ولكن هل نسى هذا العبقرى الجبار الذى أراد أن يحطم سائر الأصنام ، أن ما يسميه « ذاته » إنما هو فى جانب كبير منه تراث اجتماعى تعاقبت على تكوينه

الأجيال ؟ وإلا فماذا عسى أن يكون نيتشة ، وماذا عسى أن تكون ذاته ، إذا جردناه من كل ما وضعه فيه الآخرون ، واستبعدنا منه كل ما أودعه لديه الغير ؟ إن نيتشة حين يتوهم أنه يتأمل ذاته ، فإنه فى الواقع إنما يتأمل العالم كله ، وهو حينما يظن أن فى إمكانه أن ينفرد بنفسه ويعتزل الناس ، فإنه لا يزال بالرغم من ذلك محتفظاً فى أبعد أغوار نفسه بكل أصداء القرون الخوالى . ومعنى هذا أنه مهما تنكر المفكر للماضى ، فإن أصداء الأجيال العابرة لا بد من أن تتردد فى أعمق أعماق فكره . وهل استطاع الفرد أن يفكر يوما ، إلا إذا استند إلى أفكار السابقين ، وحدد موقفه بالنسبة إلى مواقف المتقدمين ؟ وإذن أليس من العقوق أن يتنكر الإنسان للمجتمع بأسره ، وكأنما هو يعيد بناء صرح التاريخ لحسابه الخاص ؟! بل أليس من الحمق أن يكفر الإنسان بكل شيء ماعدا فرديته ، وكأنما هو يخلق كل شيء من جديد ابتداء من ذاته ؟

٤٥ — إن مفهوم « الإنسان » (على نحو ما يكشف عنه الأصل اللغوى للكلمة العربية) ليطوى فى ثناياه معانى الاجتماع والتآلف والاستئناس ، فإن من طبيعة « الإنسان » أن يأنس إلى أخيه الإنسان ، بعكس الحيوان المتوحش الذى يجنح دائما إلى الوحدة والتفرد والانعزال . وما كان الإنسان حيوانا اجتماعياً إلا لأنه الموجود الوحيد الذى لا يستطيع أن يصل حتى إلى عتبة إمكانياته ، إن لم تكن هناك حضارة يشارك فيها ومجتمع يتأثر به . ولكن هذا لا يعنى أن ننكر « الفردية » ، فإن المجتمع لا يصب أفراده جميعاً فى قوالب واحدة بعينها ، بل إننا حتى إذا سلمنا بوجود أخلاق جمعية ، فإننا لا بد من أن نعود فنقرر أن كل فرد ، بل كل ضمير أخلاق ، لا بد من أن يعبر عن تلك الأخلاق الجمعية على طريقته الخاصة ، لأنه يفهمها بشكل خاص ويراها من زاوية معينة . ولعل هذا هو ما حدا بعالم اجتماعى كبير مثل دوركايم إلى القول بأنه ليس ثمة ضمير يمكن اعتباره مكافئاً لأخلاق عصره ، بل ليس ثمة ضمير لا يصدق عليه القول بأنه « لا أخلاق » immoral فى جانب ما من جوانبه . وآية ذلك أن لكل ضمير فردى معادلته الشخصية الخاصة ، فهو لا يملك سوى أن يرى القواعد الأخلاقية من زاوية خاصة ، وبالتالى فقد تزيد حساسية الفرد الواحد لقواعد الأخلاق المدنية ، بينما تضعف حساسيته لقواعد الأخلاق العائلية ، أو العكس ؛ أو قد يحس الفرد الواحد إحساساً عميقاً بضرورة احترام المواثيق والعدالة ، بينما لا يكون لديه سوى شعور ضعيف بما لواجبات الإحسان أو الرحمة من أهمية ... إلخ . وحسبنا أن نرجع إلى دراسات علماء الأنثروبولوجيا ، لكى نتحقق من أنه ليس ثمة

حضارة بشرية يمكن القول بأنها قد استطاعت أن تلغى نهائيا كل ما بين أفرادها من فوارق مزاجية وخلقية وعقلية ... إلخ . حقا إن « المجتمع » ليخلق « الفرد » على صورته ومثاله ، ولكن « الفرد » أيضاً يحور مجتمعه ويطوره ويشكله ويعدله . وإذن فإن العلاقة بين الفرد والمجتمع هى علاقة مزدوجة قوامها الأخذ والعطاء ، أو التأثر والتأثير ؛ وبالتالى فإن القول بوجود « سلوك » « اجتماعى » أو « أنماط ثقافية » لا يعنى إنكار كل استقلال فردى على الإطلاق ، كما أظهرنا على ذلك بوضوح بعض علماء الاجتماع والأنثربولوجيا أنفسهم[١] .

غير أن بعض رجال المدرسة الاجتماعية الفرنسية قد استهواهم الكشف الاجتماعى الذى حققه زعيمهم ، فظنوا أن كلمة « المجتمع » هى الكلمة السحرية التى تفسر كل شىء ، أو هى المفتاح السرى الذى يفتح جميع الأبواب المغلقة ! ومن هنا فقد نسب هؤلاء إلى « الأخلاق » صبغة اجتماعية مطلقة ، وكأن المجتمع هو تلك القوة الإلـٰهية المقدسة التى لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ! ولكن ليس ثمة شىء يسمح لنا بأن نقرر أن كل ما يتطلبه المجتمع من الفرد لا بد أن يكون حسنا ، فإن مثل هذا الحكم لا يصدق حتى على الغرائز التى جادت بها علينا الطبيعة نفسها . وكما أن الرأى الذائع بين الناس لا يمكن أن يكون دائما هو الحقيقة بعينها ، فليس ما يمنع من أن تكون القاعدة الأخلاقية فاسدة ، حتى ولو كانت مبدأ عاما تعتنقه الجماعة بأسرها ، كما حدث ــ مثلا ــ بالنسبة إلى بعض الأمم التى انساقت وراء زعيم سياسى أو قائد حربى ، فجعلت من أطماعه السياسية أو الحربية هدفا قوميا لها . هذا إلى أن النظم الاجتماعية ــ كما لاحظ الفيلسوف الأخلاق رنيه لسن ، قد تحيل أسمى ما فى الأخلاق الشخصية إلى أمور شكلية مبتذلة آلية تافهة الشأن . بل إننا لو أنعمنا النظر فى أخلاق الجماعات ، لوجدنا أن كل مجتمع إنما هو فى الحقيقة على قدر محدود من السمو الخلقى ، أو على درجة معينة من درجات التصاعد الروحى ، فلا بد للأخلاق الفردية من أن تجىء فتتنكر لتلك الأخلاق الجمعية حتى تسمو بها وترفع من شأنها ، ولا شك أنها لا تستطيع خلال هذه العملية التصاعدية أن تقتصر على الاستناد إلى السلطة الجماعية أو الاكتفاء بالخضوع لها[٢] .

---

(1) Ruth Benedict : « Patterns to Culture », A Mentor Book. 1948' p. 234.

(1) René Le Senne : « Traité de Morale Générale » Paris, P. U. F., 1949, 3è édition, p. 513.

وفضلا عن هذا وذاك ، فإننا حينما نكرر على مسامع الفرد أنه صنيعة المجتمع وأن ما يكون صميم شخصيته إنما هى تلك التأثيرات التى فرضتها عليه الجماعة ، فإننا قد نضعف فى نفسه الشعور بالمسئولية . ومن ثم فقد نتسبب فى انصرافه عن حياة العمل والإنتاج والإبداع . أما إذا أوحينا إلى الفرد بأنه مسئول عن جماعته وأنه يسهم بفعله فى رفع شأن مجتمعه أو الانحطاط به ، فهنالك قد يتزايد شعوره بقيمة الغايات الأخلاقية التى يعمل من أجلها . والواقع أنه لا قيام للنظم الاجتماعية (فاسدة كانت أم صالحة) ، بل لا قيمة لهذه النظم على الإطلاق ، إلا إذا كانت محوطة بولاء الأفراد وتأييدهم وتعضيدهم . ومن هنا فإننا إذا أشعنا فى الذات روح الضعف والانحلال ، أو إذا عملنا على كسر شوكة « الشخصية الفردية » ، فقد قضينا فى الآن نفسه على « المجتمع » ذاته ... ومهما أنكر علماء الاجتماع قيمة « الشخصية الفردية » فإن من المؤكد أن تاريخ البشرية حافل بتلك الشخصيات القوية التى استطاع أصحابها أن يفرضوا إرادتهم على المجتمع ، وأن يصبغوا بطابعهم تاريخ أمتهم ، فكانوا بمثابة شواهد حية أنارت الطريق أمام من جاءوا بعدهم . حقا إن مثل هؤلاء الأفراد الممتازين يدينون بالكثير للمجتمعات التى نشأوا بين أحضانها وترعرعوا فى كنفها ، ولكن عبقرياتهم لم تكن مجرد أصداء للعقل الجمعى أو الذات الجمعية ، بل هى قد كانت (إلى حد ما) نسيج وحدها ، فكان من ذلك أن صار أصحابها قادة وزعماء وموجهين . وحينما يريد البعض أن يفسر تاريخ البشرية بأكمله ، دون أن يعمل أدنى حساب لأمثال هؤلاء العباقرة من عظماء الرجال ، فإنه إنما يلغى « الشخصية البشرية » لحساب حقيقة غفل هيهات أن تقوم لها قائمة بدون « الإنسان المبدع » نفسه[1] !

إن الإنسان ليعرف أنه لا يستطيع أن يحيا إلا فى مجتمع ، وهو يعرف أيضاً أن أصداء الجماعة لا بد من أن تتردد فى أعمق أعماق ذاته ، ولكنه يشعر فى الوقت نفسه بأن لوجوده الفردى واقعيته وقيمته ، فهو لا يملك سوى أن يتمرد على ذلك « الآخر L'autre » الذى قد يجره جرا ، ويستوعبه استيعابا ، ويستعبده استعبادا ! ومهما كان من أمر ذلك « الموجود الاجتماعى » الذى قد يجعل من البعض حاكما مستبدا ، أو إلـٰها جبارا ، أو حقيقة مطلقة ، فإن الإنسان لا بد من أن يؤكد وجوده الفردى بإزاء ذلك الخصم العنيد

(1) O. Le Marié : « Essai sur la Personne », Alcan, 1936, p. 86.

الذى يريد أن يستلبه حريته وقدرته ومكانته ! وعبثا يحاول أنصار الجبرية الاجتماعية أن ينكروا على الوعى الفردى كل حق فى إبداع القيم أو تغييرها أو التحكم فى مصيرها ، فإنه لا بد من أن تجىء على الفرد لحظة يشعر فيها بأنه حر ، وأن من حقه أن يستعمل حريته فى خلق ذاته وإبداع قيمه وتحمل مسئولية وجوده . وحسبنا أن نلقى نظرة على حالة « التردد » التى تعتورنا حينما نكون بصدد تصميم هام ، مع ما قد يجىء على أعقاب هذا التصميم من ندم أو فرح ، أو تضحية أو إنكار ، لكى نتحقق من أن فى وسع الشخص البشرى أن يفلت من طائلة الجبرية الاجتماعية ، وأن يأخذ على عاتقه مسئولية حياته بما فيها من مخاطرة وإلزام. وإذن فإننا لا نجد أنفسنا دائماً بإزاء حلول اجتماعية جاهزة ، بل نحن نواجه فى كل لحظة مشكلات فردية وتجارب شخصية علينا أن نحلها لحسابنا الخاص[1] .

حقا إن ثمة ضربا من « الاتصال » أو « الاستمرار » فى تاريخ البشرية ؛ ولكن ثمة لحظات ممتازة توقف فيها سير التاريخ ، لكى يتم تسجيل بعض الأسماء الكبرى التى صنعت التاريخ ! أما إذا قيل إن المجتمع هو الذى خلق (على صورته) أولئك الأبطال فربما كان فى استطاعتنا أن نرد على ذلك بقولنا : « ولكن هؤلاء الأبطال قد ردوا له الجميل » ! . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أنه إذا كان المجتمع قد أنجب أبطالا وعباقرة ، فإن هؤلاء بدورهم قد أسهموا فى تكوينه ! أستغفر الله ! بل من منا لا يعد بفعل قدوته وتأثيره ، قائدا وموجها إلى حد ما ؟ إننا جميعا نعيش فى المجتمع ، ولكن كلا منا ينسج لنفسه عالمه الخاص ، فلا يمكن أن تقوم العلاقة بين الفرد والمجتمع على التجانس التام ؛ أو التطابق المطلق ، بل لا بد من أن تظل العلاقة بينهما علاقة ديالكتيكية تناقضية .

Gusdorf : « Traité de Métaphysique », p. 451.

الفصل التاسع

الإنسان والله

٤٦ ـــ إذا كنا قد أدخلنا « الله » فى عداد « الأغيار » الذين لا بد للإنسان من أن يواجههم ، ويصطرع معهم ، ويحدد موقفه بإزائهم ، فذلك لأن الوجود البشرى هو فى جانب ما من جوانبه « حوار مع الله » ، أو « صراع ضد الله » ، أو على حد تعبير برديف ـــ Berdiaeff ـــ « ديالكتيك إنسانى إلـٰهى » . وسواء آمنا بإلـٰه الفلاسفة الذى هو أقرب إلى « العقل » منه إلى « الشخص » ، أم آمنا بإلـٰه الأديان السماوية الذى ليس كمثله شيء ، أم أنكرنا وجود الله بدعوى أنه ليس وراء الطبيعة شيء ، أو وقفنا من الحقيقة الإلـٰهية موقف المتجاهل أو غير المكترث ، فإننا فى كل هذه الحالات لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بأن « فكرة الله » تتدخل فى صميم حياتنا ، بوصفها فكرة ميتافيزيقية جوهرية تلعب دوراً هاماً فى تاريخ الموجود البشرى . وإذا كان تصور المجتمعات لله قد اختلف باختلاف الحضارات وتعدد البيئات وتنوع العقليات ، فإن « فكرة الله » نفسها تكاد تكون عاملا مشتركا بين شتى أنواع الحضارات ، حتى لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الإنسان بطبعه « كائن متدين » ، لأنه لا يستطيع أن يستغنى عن الإيمان بالله ، أو الكائن العلوى ، أو الموجود الأسمى ، أو الحقيقة المقدسة ، أو « المتعالى » ، أو « المطلق » . حقا إن بعض المفكرين قد جعل من الروح الدينية عرضاً من أعراض طفولة الشعوب أو قصور العقل البشرى أو انحراف الشخصية الفردية ، ولكن الحقيقة أننا لو أزلنا من دنيا الناس كل ما يحمل آثار الإلهام الدينى ، لقضينا فى الوقت نفسه على أثمن كنوز الحضارة البشرية . ومهما حاولنا أن نطرد « فكرة الله » من عقولنا ، فإن هذه الفكرة لا بد من أن تعود إلينا بصورة ما من الصور ، مادام العالم الذى نعيش فيه عالماً ناقصاً لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه ! ولئن كان الملحد قد يسعى

جاهداً فى سبيل تصور « العالم » على أنه حقيقة مكتملة مكتفية بذاتها مغلقة على نفسها ، إلا أن « الإيمان بالله » سرعان ما يجد ثغرة فى نسيج يقينه الموضوعى . فلا يلبث أن ينفذ إلى فكره بشكل مقنع أو بصورة ضمنية . ومعنى هذا أننا بمجرد ما نتحقق من أن فى معرفتنا ثغرات ، أو أن فى حياتنا هوات ، فإننا سرعان ما نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعلو على أنفسنا لكى نهيب بقوة أخرى نسد بها ما فى عالمنا التجريبى من نقص . وسواء أكانت تلك القوة التى نهيب بها هى الله ، أم الطبيعة ، أم التاريخ ، أم العلم ، أم التقدم ، أم المجتمع ، أم الحزب ، فإننا فى كل تلك الحالات إنما نحقق « فعلا دينيا » نعبر به ضمناً عن إيماننا بوجود شيء يعلو على الإنسان[1] ! أما إذا زعم البعض بأن فى وسعه الاستغناء نهائيا عن فكرة « التعالى » فى أى صورة من صورها ، بحجة أن فى وسع الكائن المتناهى أن يتقبل حالة « التناهى » بوصفها حالة مستكفية بذاتها ، فربما كان فى وسعنا أن نرد عليه بأن نقول إن مثل هذا الموقف يكاد يكون ضرباً من المستحيل ، لأن « التناهى » يستلزم من أجل الشعور به تجاوز حالة « التناهى » نفسها ، إن لم يكن بالفعل ، فعلى الأقل على سبيل الرجاء أو الأمل أو النزوع . ونحن نعرف كيف حاول أوجست كونت أن يقضى على الروح الدينية ، بدعوى أنها تمثل عقلية عتيقة لم يعد لها موضع فى دنيا العلم والمعرفة الوضعية ، ولكنه لم يلبث أن وجد نفسه مضطرا إلى الاستعاضة عن الديانات القائمة بديانة جديدة أقامها على طائفة من الأساطير العجيبة ، وتلك هى « عبادة الإنسانية » التى فشل فى استمالة الناس إليها . والواقع أن شتى المذاهب الوضعية والنزعات العلمية المتطرفة إنما تجتزىء بتعديل الأسلوب التقليدى فى تطبيق فكرة « المتعالى » ، فنراها تضفى عليه ذاتية جديدة وتنسب إليه مفهوما مغايراً . وآية ذلك أن ديانة العلم ، أو الطبيعة ، أو الديموقراطية إنما تستبدل بالوحى الدينى الفائق للطبيعة ، وحيا علميا أو طبيعيا مزعوما ، وهذا الوحى العلمى الذى تستند إليه إنما تحصله بتخليها عن أبسط القواعد الأولية للموضوعية العلمية الحقيقية . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى فلسفة التاريخ ، فإنها حين تؤمن بأسطورة التقدم ، إنما تقدم لنا بذلك الدليل القاطع على أنها تريد أن تستبدل بالعلم الإلٰهى نتاجا جديداً يكون من شأنه أن يعبىء كل ما لدى الإنسان من قوى وجدانية وأخلاقية (مثلها فى ذلك كمثل سائر النزعات الدينية التقليدية) ،

---

(1) Cf. G, Gusdorf : « Traité de Métaphysique. » Paris, Colin, 1956, 3e Section, Chapitre VI, L' Homme et Dieu pp. 417 – 418,

مثيراً لديه فى الوقت نفسه أعنف ضروب التعصب ، نظراً لاعتقاده بأنه إنما يعمل فى خدمة تصور علمى للواقع ، ومعرفة كاملة بالصيرورة الكونية . وإذن فإن كل الشواهد إنما تنطق باستحالة استغناء الإنسان نهائيا عن « الله » ، مادمنا لا نستطيع أن نقضى على كل ما فى نفوسنا من نزوع نحو « المتعالى » ، أو مادمنا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نحن إلى « المطلق » أو « اللامتناهى » . والظاهر أن الوجود الإنسانى لا يستطيع أن يتقبل ذاته حقا إلا إذا التجأ إلى صورة أو أخرى من صور التبرير ، وكل تبرير للوجود لا بد من أن يعلو على الوجود ...

ولكن ، أليس فى استطاعة العالم أن يتجاهل فكرة الله تماما ، فلا يدخله فى حسابه على الإطلاق ، بل يحاول أن يفسر العالم بأسره دون الالتجاء إلى فرض « المطلق » أو « اللامتناهى » أو « المتعالى » ؟ لقد كان العالم الرياضى والطبيعى الكبير لا بلاس Laplace يشرح يوماً لنا بوليون بونابرت نظامه الكونى ، فدهش الامبراطور دهشة عظيمة حينما وجد أن « الله » لا يقوم بأى دور على الإطلاق فى هذا التفسير العلمى للكون ؛ وعندئذ واجه العالم الفرنسى الكبير بقوله : « ولكن ماذا عساك صانع بالله ؟ » وهنا أجابه لابلاس بقوله : « إننى لست فى حاجة إلى هذا الفرض على الإطلاق » ! فهل نفهم من هذا أن الصورة التى يقدمها لنا العلم عن الكون هى فى حد ذاتها صورة مكتملة تستوعب الوجود بأسره ، ومن ثم فإنها تستغنى نهائيا عن أى مبدأ خارجى أو أية حقيقة عليا أو أى تصور ميتافيزيقى ؟ ألا يدلنا تاريخ العلم نفسه على أن أية نظرية طبيعية أو بيولوجية مهما كان من عظمتها ، هى أعجز من أن تفسر لنا الوجود البشرى بأكمله ؟ فكيف يريد البعض أن يجعل من العلم مملكة مستقلة مغلقة على ذاتها ، وكأن فى استطاعة المعرفة العلمية أن تحصن نفسها نهائيا ضد كل هجوم خفى لفكرة الله ، أو كأن فى استطاعة العالم أن يقضى على ذلك « الإنسان المتدين » الذى يكمن فى أعمق أعماق نفسه !؟

بيد أن العالم حينما يؤمن بأنه فى طريقه حتما إلى الحقيقة الكلية ، وأنه صائر لا محالة إلى التحكم فى المستقبل ، فإنه إنما يحيل العلم نفسه إلى ضرب من الكهانة أو السحر أو الألوهية ! فهذا العالم الذى يخلع على جهده العلمى كل تلك الأهمية ، والذى ينسب إلى قدرته كل تلك الفاعلية ، إنما يقع أسيراً لخرافة وهمية قد لا نكون مبالغين إذا أدرجناها (كما يقول بلوندل) فى أول قائمة الخرافات العصرية ! حقا إن للروح العلمية قيمتها التى لا تجحد ، ولكننا هنا بإزاء رغبة وهمية قد لا تستند فى مزاعمها العريضة إلى أى واقع ،

لأنها تريد أن تجعل من العلم عبادة أو حقيقة قدسية أو مبدأ إلٰهياً ! ولا شك أن العالم حينما يضفى على موضوع دراسته طابعاً متعالياً وكأنما هو شىء مقدس يحق له أن يكرس نفسه لخدمته ، أو حينما يجعل من العلم موضوع عبادته وكأنما هو الغاية القصوى لوجوده نفسه ، فإنه فى الحقيقة إنما يجعل من « العلم » بديلا « لله » ! وفضلا عن ذلك فإن كثيراً من العلماء يحاولون اليوم أن يقفوا من الجماهير موقف « السحرة » ، فنراهم يرددون على مسمع من البسطاء كلمات اصطلاحية صعبة وعبارات سرية مستغلقة ، ورموزاً علمية مبهمة ، قاصدين من وراء ذلك إلى إشباع الحاجة الملحة إلى المعجزات والأسرار والخفايا عند غير أهل العلم من سواد الناس ! وهكذا نراهم يبسطون كل ذلك وكأن ما قد يخفى على الجمهور من قضايا غامضة أو حقائق مبهمة ، إنما هو عندهم آيات بينات لا خفاء فيها ولا غموض ! ولكنهم هم أنفسهم إنما يلقون — فيما وراء ذلك النور الواهى الذى يزعمونه وقفاً عليهم — ظلمات كثيرة ، ومجهولات لا حصر لها . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إنهم يخطئون من حيث لا يعلمون ، إذ يوهمون السواد الأعظم من الناس بأن شيئاً لم يعد يخفى على العلماء ، حتى ولو كان سراً مستغلقاً عند غير أهل العلم ، فيجعلون من « العلم » عبادة جديدة ، وكأنما هو كاشف الأسرار ، وصانع المعجزات[1] !

٤٧ — إننا لنظن فى بعض الأحيان أن ملكوت الإنسان ملكوت أرضى مغلق على ذاته ، وأن الكلمة النهائية للوجود الإنسانى إنما تتوقف على الإنسان نفسه ، ولكن التجربة سرعان ما تظهرنا على أن ثمة شيئا يمتد فيما وراء التجربة ، وأن هناك بعض شفرات أو رموز تنطق باسم تلك الحقيقة المتعالية المستغلقة ! حقا إن الله ليس موضوعا من موضوعات التجربة ، وبالتالى فإننا لن نستطيع أن نبرهن على وجوده وكأنما هو شىء كائن فى العالم ، ولكن من المؤكد أن فى الكون نفسه من « الشفرات » ما قد يسمح لنا بأن نستدل على وجوده ، أو على الأصح ما قد يحملنا على أن نشهد بوجوده[2] وحسبنا أن ننظر إلى ما فى العالم من نقص ، وتناه ، ونسبية ، لكى نتحقق من أن هذا العالم هو أعجز من أن يفسر نفسه بنفسه ! وقد يقع فى ظننا أن الإنسان أقدر من الكون على الاكتفاء بنفسه والقيام

(1) Maurice Blondel : « L' Action » t. II. F. Alcan, Paris, 1937, pp. 333 – 4.

(2) Cf. M. Dufrenne & P. Ricoeur : « K. Jaspers et la Philosophie de l' Existence », Seuil, 1947, pp. 286 – 287.

بذاته ، ولكننا سرعان ما نتبين أن تلك « الحرية » التي نتمتع بها (بوصفنا موجودات حرة مستقلة) إن هي إلا منحة قد جادت بها علينا قوة متعالية ، ولهذا يقول يسبرز Jaspers إن الإنسان الذي يشعر بحريته شعوراً حقيقياً إنما يزداد يقينا بوجود الله ، لأن الحرية والله حقيقتان متصلتان لا تقوم الواحدة منهما بدون الأخرى . ومعنى هذا أن شعورنا بالحرية من شأنه أن يظهرنا على أننا قد منحنا لأنفسنا على سبيل الهبة أو العطية أو الهدية ، وكأننا بأكملنا مجرد منحة من قبل الحقيقة المتعالية أو القدرة الإلهية ! ومن هنا فإنني كلما ازددت شعوراً بحريتي ، ازددت في الوقت نفسه يقينا بوجود الله ، إذ أشعر عندئذ بأنني لست حراً من ذاتي أو بذاتي ، بل بفضل تلك الإرادة العليا التي شاءت لي أن أفصل في حياتي بمقتضى إرادتي ! وهكذا قد يكون في وسعنا أن نقول مع يسبرز إن « الله » لا ينكشف للإنسان كموضوع للدراسة أو المعرفة أو البرهنة ، وإنما هو ينكشف له من خلال تجربة « الحرية » التي ترتبط بوجوده الحقيقي (من حيث هو موجود يختار ذاته بذاته)(١) .

ولكننا حتى إذا لم نأخذ بهذه النظرة الميتافيزيقية الخاصة التي تربط بين الله والحرية ، فإننا لن نجد صعوبة كبيرة في أن نلمس تهافت النزعات الإنسانية المتطرفة التي تنادي بالاكتفاء الذاتي للإنسان . وكأن ليس ثمة شيء يمتد فيما وراء عالم التجربة البشرية الناقصة . وحسبنا أن ننظر إلى كل تلك المحاولات التي يبذلها الإنسان من أجل الوصول إلى تحقيق رغبته في السيطرة على الكون ، وإشباع حاجته إلى التمتع والتوسع والامتداد بالذات ، لكي نتحقق من أن كل تلك المحاولات البائسة إنما تزيد من عرام إرادته ، وتضاعف من حدة نهمه ، وتباعد بينه وبين حاله الاكتفاء الذاتي ، والواقع أن نزوع الإنسان لا يحد ، كما أن حاجات الإرادة البشرية لا يمكن أن تسد ؛ وهذا هو السبب في أن « السأم » كثيراً ما يستبد بنا ، حينما نتبين أن لا سبيل إلى إشباع ما لدينا من حاجات لا متناهية ، ومطالب لا حصر لها . ولكن هذا السأم المتولد عن الحياة إنما يعبر عن ضيق الإنسان بالحياة الطبيعية المتغيرة ، ونزوعه إلى حياة أسمى لا يملك سوى أن يحن إليها بكل جوارحه . وإذا كان الفعل الإنساني كثيراً ما يصدم بصخرة الفشل ، بل إذا كان الموجود البشري كثيرا ما يشعر بخيبته ونقصه وعدم كفايته ، فليس هذا وليد فقر وعوز واحتياج ، وإنما هو تعبير عن فيض الرغبات ووفرة النزعات ، مما يشعر معه الإنسان بأن نطاق الحياة

---

(1) Karl Jaspers : « Introduction à la Philosophie », Plon, 1952, pp. 55 – 57.

الراهنة لا يكفى لسد حاجة الإرادة النهمة ، ولا يقوى على إشباع نزوع الموجود البشرى الذى يحن إلى اللامتناهى .

حقا إن فكرة « اللامتناهى » قد لاقت الكثير من الاعتراضات من جانب الفلاسفة الطبيعيين وغيرهم من خصوم « ما بعد الطبيعة » ، ولكننا لو أنعمنا النظر فى صميم الإرادة البشرية ، لوجدنا أن « النزوع إلى اللامتناهى » هو الذى يجعلها عاجزة دائماً عن القنوع أو التوقف أو الاكتفاء ، ومن ثم فإنها لا تكاد تحصل خيراً ما من الخيرات حتى تتجه نحو غيره ، آملة دائما أبدا أن ترق إلى ذلك « الخير الأقصى » الذى يخاطبها بلغة « القيمة » ، ويستميلها باسم « المطلق » . وليس « العجز » الذى يتسم به جهدنا الإرادى ، بل ليس « النقص » الذى يشوب نشاطنا العقلى والأخلاقى ، سوى مجرد تعبير واقعى ملموس عن تلك « الحقيقة المتعالية » التى تفرض نفسها على فكرنا وإرادتنا من حيث ندرى أو من حيث لا ندرى ! ومعنى هذا أنه ما كان يمكن أن يوجد لدينا شعور بذواتنا ، بل ما كان من الممكن لإرادتنا أن تتمرد على قيود الطبيعة وحدود الوجود الطبيعى ، لو لم تكن لدينا فكرة ضمنية عن تلك « الحقيقة المتعالية » التى توجد خارج سلسلة الأشياء الطبيعية ، فتعبر عن الحد الأسمى أو المعيار المطلق الذى يعد شرطا لكل معرفة ، وأساساً لكل نشاط إرادى . وحينما يقرر بعض الفلاسفة أن العلاقة بين الإنسان والله تمثل بعداً جوهرياً هاماً من أبعاد المكان العقلى والروحى للوجود البشرى ، فإنهم يعنون بذلك أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى لا يستطيع أن يمحو من قاموسه الفكرى والروحى كلمات « المطلق » ، و « اللامتناهى » و « المتعالى » .. إلخ .

وليس أدل على مدى تمسك الإنسان بتلك « الحقيقة المتعالية » من أن الناس جميعا ، بل الشعوب قاطبة ، لم تعدم تماما فى أى عصر من العصور ، أو فى أية بيئة من البيئات ، إيمانا تلقائيا بوجود « قوة عليا » أو « موجود أسمى » يعلو على الإنسانية ، ولكنه يتدخل دائما فى صميم وجودنا ، إن بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة . حقا إن الكثيرين ممن اعترفوا بوجود إله ، لم يقفوا من إلههم موقف الإنسان من الله ، أو موقف العبد من المعبود ، لأنهم لم يريدوا أن يسلموا ذواتهم له ، بل رغبوا فى أن يتخذوا منه قوة سحرية يستغلونها لمصلحتهم ، أو حاولوا أن يستلبوه قدرته الخارقة لكى ينسبوها لأنفسهم ، ولكن فى وسعنا مع ذلك أن نقول مع موريس بلوندل إننا لو نفذنا إلى أعمق ظلمات الشعور

الإنساني ، لما وجدنا « ملحدين » بمعنى الكلمة[١] . ولئن كان تاريخ الفكر البشري حافلا بالكثير من الجهالات الصارخة ، والحملات العنيفة ، والتخرصات الكاذبة ، وضروب الإنكار الصريحة ، إلا أن وراء تلك المزاعم العقلية العريضة يكمن دائما إيمان باطن أو شعور خفي بأن ثمة شيئا فيما وراء العالم الطبيعي المرئي ، وأن هناك حقيقة أخرى تعلو على الوجود البشرى المتناهي . ومهما كان من أمر البراهين العقلية ، أو الاستدلالات المنطقية ، فإن هذا الإيمان ... يبقى بمنأى عن كل ارتياب ، وكأنما هو يستمد قوته من مصدر علوى هيهات أو تزعزعه الشكوك ! ومن هنا فقد ذهب البعض إلى أن الإنسان موجود متدين قبل أن يكون حيوانا مدنياً أو كائنا اجتماعيا ؛ و « الدين » هنا إنما يعني تلك الحالة الذهنية التي تميز الموجود البشرى في سعيه نحو تلك « الحقيقة المتعالية » . أما إذا قيل إن « المجتمع » نفسه هو تلك « الحقيقة المتعالية » (كما زعم دوركايم) فربما كان في وسعنا أن نقول في الرد على ذلك إن « الدين » كثيراً ما يكون جهداً باطنيا فرديا ، يتعارض مع حياة الجماعة ، كما لاحظ بحق لا شلييه في نقده لمذهب دوركايم في الدين[٢] . وإذن فإن الإنسان « كائن ديني » ، لأنه يملك قدرة هائلة على إنكار شتى المعطيات الخارجية ، وانتزاع نفسه من كافة القوى الطبيعية ، والتحلل في الوقت نفسه من كل القيود الجمعية . وحينما يؤمن الإنسان بالله ، فإنه يشعر بأن وجوده لم يعد مستغرقا بتمامه في العالم الطبيعي أو الاجتماعي ، وأن واجبة لم يعد قاصراً على الاهتمام بزراعة « حديقته » « على حد تعبير فولتير » وجعلها فردوساً أرضيا يطيب العيش فيه ، بل يثور في نفسه الشعور بأنه قد أصبح شريكاً لتلك القوة المتعالية التي تجتذبه نحوها ، حين تنتزعه من نفسه ، وتحفزه إلى تجاوز الطبيعة ، وتهيب به أن يستجيب لنداء القيم ...

٤٨ ــ ولكن ، ماذا عسى أن تكون تلك « القوة المتعالية » التي طالما أهاب بها الإنسان ، حينما رأى ما في العالم المادي من نقص وعجز وعدم كفاية ؟ هل استطاع الموجود البشرى يوما أن ينفذ إلى أعماق « السر الإلٰهي » ، لكي يصف لنا ماهية تلك « الحقيقة المستغلقة » التي طالما ود الصوفية ودعاة وحدة الوجود أن يذيبوا فيها كلا من

---

(1) Cf Maurice Blondel : « L' Action », t. II., F. Alcan 1934, pp. 343 – 44.

(1) Extrait d' une discussion a la « Société française de Philosophie », Séance du 4 février 1913, in « Le Problème » « Moral » Alcan, 1926, pp. 103 – 111.

« الإنسان » و « العالم » ؟ ألم تقل التوراة إنه لا يمكن لأحد أن يرى الله ويعيش ؟ ألم يقل البعض بأن كلمة « الله » فى لغتنا العربية قد اشتقت من أله يأله إذا تحير ، لأن العقول تأله فى عظمته ؟ ألم يرد فى معظم الكتب السماوية أن الله ليس كمثله شىء ، وأننا لا نعرف عنه أكثر مما يعرف الأكمه عن الألوان ؟ ... لقد روى لنا الحكيم الهندى العظيم راماكرشنا Ramakrishna أن أربعة من العميان انطلقوا يوما إلى فيل ، فأخذ كل واحد منهم جارحة من جوارح الفيل ، وجسَّها بيده ومثلها فى نفسه ، فأخبر الذى مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة ، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة ، وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشو ، وأخبر الذى مس خرطومه أنه طويل كالسهم ... إلخ . وهكذا أخذ كل واحد من العميان يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما وصفه من خلق الفيل . وهذا هو حال الناس حينما يحاولون أن يعرفوا الله ، فإن كل فرد منهم لا يصيب الحق فى كل وجوهه ، ولا يخطئه فى كل وجوهه ، بل يصيب منه جهة واحدة ، وبالتالى فإنه لا يرى من الحقيقة الإلٰهية إلا وجها واحداً من أوجهها العديدة اللامتناهية(١) . ومن هنا كان اختلاف الفلاسفة والمفكرين ورجال اللاهوت حول حقيقة « الجوهر الإلٰهى » ، ومن هنا أيضا كانت كل تلك المذاهب الإلحادية التى قال عنها برديف ــ بحق ــ إنها لا تخرج عن كونها لحظة ديالكتيكية ضرورية فى تصورنا لله ومعرفتنا للحقيقة المتعالية(٢)

والواقع أن لغتنا البشرية لا تصدق بحال على الله ، لأن الله ليس موضوعاً من موضوعات التجربة ، بل هو حقيقة خفية هيهات أن يرق إليها خيال البشر أو أحلام الفلاسفة . وإذا كانت التوراة قديماً قد نهت بنى إسرائيل عن تصوير الله أو تجسيمه أو تمثيله بأية صورة من الصور ، فما ذلك إلا أنها قد أرادت أن تعلم الناس أن أى رمز كائنا ما كان لا يمكن أن يجىء مكافئاً للحقيقة الإلٰهية ، وأن الصور بكافة أنواعها إن هى إلا محض أساطير . والحق أننا إذا كنا نستطيع أن نتحدث عن علاقة الإنسان بالطبيعة ، أو علاقة الإنسان بالمجتمع ، فإننا لا نستطيع أن نتحدث بالمثل عن علاقة الإنسان بالله !

---

(1) Texte traduit dans : L'Enseignement de Shré Râmakrishna, dans « Message actuel de L' Inde », Cahier du Sud, 1941 p. 64.

وانظر أيضا « المقابسات » للتوحيدى ، طبعة السندوبى ، القاهرة ١٩٢٩ ، المقابسة ٦٤ ، ص ٢٥٩ ــ ٢٦٠ (والقصة هنا منسوبة إلى أفلاطون) .

(2) N. Berdyaev : « The Divine and the Human », London, Bles, 1949, p. 12.

وإذن فليس يكفى أن نقول مع يسبرز إن الله حقيقة خفية تفلت دائماً من طائلة بحثنا العقلى ، وتند باستمرار عن كل المحاولات اللاهوتية التى يراد من ورائها تحديد ما هيتها ، بل ينبغى أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن البرهنة على وجود الله أو العمل على استنباط الحقيقة الإلـٰهية بالأدلة المنطقية قد تعادل فى نهاية الأمر إنكار وجود الله . ولعل هذا هو ما عناه جبريل مارسل حينما قال فى « مذكراته الميتافيزيقية » بصريح العبارة : إن العلم الإلـٰهى la théodicée إن هو إلا الإلحاد بعينه »[1] ! . وليس معنى هذا أن يكف العقل نهائياً عن استجلاء السر الإلـٰهى ، أو أن يمتنع الفكر امتناعاً تاماً عن إلقاء بعض الأضواء على تلك الحقيقة المتعالية الخفية ، بل كل ما هنالك أنه لا بد للفيلسوف من أن يعلم ، حينما يتصدى لوصف الله ، أن كل صفة تصدق على الإنسان لا يمكن أن تخص الله ، وأن كل صفة تصدق على الله لا يمكن أن تخص الإنسان . ومن هنا فقد قال بعضهم إن إلـٰه الفلاسفة إنما هو الفيلسوف نفسه حين يظن فى نفسه أنه قد أصبح إلـٰها ! وأما الإلـٰه الحقيقى فهو ذلك الذى لا وصف له سوى أنه لا يوصف ، أو هو على الأصح ذلك الذى وصف نفسه لموسى قديما فقال : « أنا هو من أنا » أو « أنا الموجود » وكفى ! ، وربما كان هذا هو ما قصد إليه أحد أئمة الفكر الإسلامى المشهورين حين قال : « وأما من أشار إلى الذات فقط بعقله البرىء السليم ، من غير تورية باسم ، ولا تحلية برسم ، مخلصاً مقدساً ، فقد وفى حق التوحيد بقدر الطاقة البشرية ، لأنه أثبت الإنية ، ونفى الأينية والكيفية ، وعلاه عن كل فكر وروية »[2] .

إن إلـٰه الإيمان إلـٰه ناء ، محجب ، لا يثبت وجوده ، ولا تحدد صفاته ، ومن هنا فإن الفلاسفة لن يجدوا أدنى صعوبة فى أن يتحدثوا عن صمت المطلق ، أو غياب المتعالى ، أو اختفاء الجوهر الأسمى ، أو موت الله ! ولكننا ننسى أو نتناسى فى كثير من الأحيان أنه إذا جاز لنا أن نتحدث عن صمت المطلق ، فما ذلك إلا لأننا نحن أنفسنا لم نعد نرعى السمع لنداء اللامتناهى ! وما أصدق ألفريد دى موسيه حينما يقول : « إن الملحد حينما يخرج ساعته من جيبه ، لكى يعطى الله مهلة تبلغ نحو ربع ساعة (مثلا) من أجل أن يصعقه ، فإن من المؤكد أنه عندئذ إنما يريد أن يمتع نفسه بربع ساعة من الحنق الشديد والتلذذ الفظيع ! إنها بلا شك ذروة اليأس ، ولكننا هنا بإزاء نداء مجهول يوجه إلى شتى القوى

---

(1) Gabriel Marcel : « Journal Métaphysique. » N. R. F., 1925, p. 35.

(٢) « المقابسات » لأبى حيان التوحيدى ، طبعة حسن السندوبى ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، مقابسة ٦٣ ، ص ٢٥٩ .

السماوية ، إنه مخلوق شقى مسكين يتلوى تحت قدمى ذلك الذى يسحقه ؛ بل هى صرخة مدوية تنبعث من أعماق قلب جريح مفعم بالألم . ولكن من يدرى ؟ فربما كانت تلك الصرخة ، فى عينى ذلك الذى يرى كل شىء ضرباً من الصلاة »[1] ... والحق أننا هنا بإزاء « صراع ضد الله » ، فليس للتجديف من قيمة أو معنى اللهم إلا إذا كان الله موجوداً ! ومعنى هذا أن الملحد حين يشتبك مع الله ، فإن إلحاده يفترض سلفاً ذلك الذى ينكره ! ولو كان الملحد على ثقة تامة بأنه ليس من وجود على الإطلاق ، لما أجهد نفسه فى التمرد عليه ، والصراع ضده ، والتجديف عليه ! ولكن الأطراف دائماً فى تماس ، فليس بدعاً أن يخفى الإنكار العنيف لله ، وراء مظهر التجديف والسب ، نزوعاً خفياً نحو الحقيقة المتعالية ، أو حنيناً قوياً إلى الحب الإلٰهى ! وفى هذه الحالة قد تكون الكراهية العنيفة ستاراً صفيقاً يحجب وراءه حباً معذباً يلتمس ذلك الذى يبغضه ويلعنه ، وينشد فى قرارة نفسه ذلك الذى لم يستطع حتى الآن أن يجده ويملكه !

بل إننا لو أنعمنا النظر فى الإيمان الحقيقى ، على نحو ما وصفه لنا كيركجارد ، لوجدنا أن الاعتقاد فى الله قلما يخلو من كل شائبة من شوائب التناقض والالتباس والارتياب والتردد والتمزق الداخلى والحصر النفسى ... إلخ فليس المؤمن بالشخص المطمئن الواثق الغارق فى فيض علوى من السعادة ، بل هو شخص معذب قلق يحيا فى صراع مستمر مع اللامتناهى ، ويجد نفسه دائما فى غمرة التناقض ! ولعل هذا هو ما عناه لوثر حينما قال إن الإيمان لا يخرج عن كونه يقينا مجاهدا Certitude combattante . فليس فى الاعتقاد بالله ثقة نهائية ، أو بينة خارجية ، أو يقين حاسم ، بل هنالك توتر ديالكتيكى ، وصراع حى ، وقلق وجودى ، ويمضى كيركجارد إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن القلق الوجودى المشوب بانعدام اليقين إنما هو الأمارة الصحيحة على وجود علاقة بين الإنسان والله ! ومعنى هذا أنه حينما لا يكون الفرد على ثقة من وجود علاقة بينه وبين الله ، فهنالك فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله ![2] وأما أولئك الذين يظنون أنهم على صلة بالله ، فهؤلاء بلا شك قد عدموا كل صلة بالله ! وتبعاً لذلك فإنه ليس ثمة إيمان بدون مخاطرة وصراع ومجاهدة ؛ كما أنه ليس ثمة حقيقة بدون تشكك وارتياب ومساجلة .

---

(1) A. de Musset : « **La Confession d'un enfant du Siécle** » **la Pléiade, p. 92.**

(2) Cf. Jean Wahl : « **Etude Kierkegaardiennes** » **Vrin 1949, 2 éd., p. 30l.**

ومهما ظن البعض أنه لا موضع لليأس فى قلب المؤمن ، فإنه لا بد للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس ، وأقسى حالات القلق ؛ وكأن الله نفسه يريدنا على أن نلمس قاع الهاوية ، حتى يصعدنا هو من قاع تلك الهاوية ! ولما كان هناك « لا تجانس » مطلق بين الله والإنسان ، فإن الإيمان لا بد من أن يكون بمثابة علاقة حية بين الفرد وبين ذلك « الآخر » المطلق الذى لا يمكن أن يكون مجرد « موضوع » . وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العلاقة بين الله والإنسان هى فى صميمها علاقة ديالكتيكية لا تخلو من صراع وتناقض ومجاهدة ومواجهة مستمرة ولعل هذا هو ما حدا بكيركجارد إلى إدخال عنصر « القلق » فى صميم « الشعور الدينى » بوصفه تلك العلاقة التى تقوم فى داخل بين المتناهى واللامتناهى ، بين الزمان والأبدية ، بين الخطيئة والفداء ، بين الشر والخلاص ![1]

٤٩ ــ وهنا قد يحق لنا أن نتوقف قليلا عند بعض النزعات الإلحادية التى انتشرت فى العصر الحديث ، حتى نقف على الوجه السلبى لذلك الصراع الخالد بين الإنسان والله . ولا بد لنا من أن نلاحظ بادئ ذى بدء أن كلمة « الإلحاد » قد ارتبطت فى كل زمان ومكان بسياق تاريخى واجتماعى محدد ، فكان السواد الأعظم من الناس يطلقون هذه الكلمة على شتى النظرات الدينية التى تخرج على إجماعهم ، أو التى تتصور الله على خلاف ما استقر فى أذهانهم . ومن هنا فقد اتهم بالإلحاد فلاسفة مؤمنون من أمثال اسبينوزا ، وفشته ، وبرنشفيك وغيرهم من مفكرى العصر الحديث ، كما اتهم قديماً بالكفر مفكرون متدينون من أمثال سقراط ، أو كما أحرق لإلحاده فى بداية العصر الحديث برونو Bruno (١٥٥٠ ــ ١٦٠٠) أو فانينى Vanini (١٥٨٥ ــ ١٦١٩) إلخ .. ولكننا لو اقتصرنا على النظر إلى التيارات الإلحادية فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، لوجدنا أنها قد اقترنت بأسماء طائفة قليلة من الفلاسفة ، لعل أهمهم فويرباخ ، وماكس شترنر ، وكارل ماركس ، ونيتشة ، وسارتر . وعلى حين أن النزعات الإلحادية فى القرن الثامن عشر قد احتذت حذو بيل Bayle (١٦٤٧ ــ ١٧٠٦) وفونتنل Fontenelle (١٦٥٧ ــ ١٧٥٧) ، فنظرت إلى الأديان باعتبارها منتجات

---

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، الفصل الثانى ، فلسفة كيركجارد ، ص ٤١ ــ ٤٥ وانظر أيضاً :

Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardiennes », Vrin, 1949 pp. 303 – 319,

اصطناعية استحدثها القساوسة حتى يستبقوا السواد الأعظم من الناس تحت وصايتهم ، وكأنما هم أطفال قاصرون لا يملكون من أمرهم شيئا ، نجد أن النزعات الإلحادية فى القرن التاسع عشر قد نظرت إلى فكرة الله نظرة جدية ، فاعتبرتها وليدة تجسد حقيقى لوجود الإنسان نفسه . وهذا ما ذهب إليه فويرباخ Feuerbach (مثلا) حينما قال فى كتابه « ماهية المسيحية » : إن الإنسان هو الذى خلق الله على صورته ومثاله ، فهو إنما يتعبد لنفسه حين يتعبد لله ، دون أن يدور بخلده أنه قد انتزع من نفسه خير ما فيها لكي يزيد من خصب تلك الصورة المثالية التى ابتدعها لنفسه . ومعنى هذا أن الدين فى رأى فويرباخ إن هو إلا مجرد وهم ينسب الإنسان بمقتضاه كمالاته الخاصة إلى موجود أسمى يظن أنه متمايز عن وعيه الخاص . وتبعاً لذلك فإن الله ليس إلا الإنسان المثالى ، الإنسان على نحو ما ينبغى أن يكون ، الإنسان كما سيكون يوماً ! ولكن على الرغم من أن فويرباخ يريد أن يستبدل بعبارة « لتكن إرادة الله » هذه العبارة « لتكن إرادة الإنسان » ، وعلى الرغم من أنه يقرر أن الله هو مرآة الإنسان وصنيعة خيال البشر ، إلا أن « الله » عنده قد بقى « موجوداً عقليا » ترتبط شرعيته بشرعية الوجود الإنسانى نفسه . ولئن كان المؤمن فى نظر فويرباخ ضحية تعمية صوفية ، إلا أن الإيمان قد بقى فى رأيه أداة للتحرر ، مادام يمثل وسيلة تفضى بنا إلى وعى إنسان متكامل(١) .

من هنا يتبين لنا أن فويرباخ قد استبقى فى فلسفته الإنسانية وظيفة الله ، بدليل أننا نراه يقرر أن « الإنسان هو إله الإنسان » Homo Homini Deus ؛ وهذا ما سيقرره أيضا تلميذ آخر من تلاميذ هيجل ، ألا وهو ماكس شترنر Max Stirner (١٨٠٦ ـــ ١٨٥٦) الذى سيدعو إلى « إنسانية » أشد تطرفا من كل ما دعا إليه السابقون . ويمكن أن تلخص فلسفة شترنر بأسرها فى عبارة واحدة ألا وهى « تقديس الذات » أو « عبادة الأنا » أو « الفردية المطلقة » فالذات الفردية هى مركز العالم ، والعالم بما فيه من أشياء وأفكار وأفراد إنما هو ملك لهذه الذات . ولما كانت « الأنا » هى مركز العالم ، فإن كل ما فى الكون لا يتمتع بأى وجود حقيقى بالقياس إلى « الذات »

(1) Cf. Gusdorf : « Traité de Métaphysique », Colin, 1956, P 398.

التى هى الشيء الحقيقى الأوحد ! وتبعاً لذلك فإن « الإنسان المجرد » Homme الذى أراد فيلسوف مثل فويرباخ أن يجعله موضع تقديسنا ، لا يتمتع بأى وجود حقيقى ، وإنما هو محض خيال لا وجود له إلا فى ذاتى وبذاتى . ومادامت « الذات » هى المبدأ الأوحد الذى يجب علينا أن نأخذ به ، فإن من الضرورى لنا أن نستبعد كل سلطة خارجية ، سواء أكانت سلطة « الله » أو « الإنسانية » أو « الأخلاق اللاهوتية » أو « الآمر المطلق » ... إلى آخر تلك السلطات التى يراد فرض سيطرتها على الذات . والمهم أن شترنر يحيل إلى الإنسان شتى القوى الإلـٰهية ، فينادى بضرب من « التوحيد » البشرى الذى قد يصح معه للذات أن تقول : « لا إلـٰه إلا أنا » ! . وهكذا يستبدل شترنر بالفكرة العامة لله (على نحو ما اعترف بها فويرباخ) تقريره الفوضوى للماهية الفردية ، فيذهب إلى أن من واجب كل فرد ألا ينصت إلا لذلك الإلـٰه الذى يحمله بين جنباته بوصفه « الواحد » ، وينادى بأن كل وجود فردى إنما هو معيار لذاته ، ويقوله بأنه لمن الذلة للموجود البشرى أن ينحنى أمام أية سلطة خارجية كائنة ما كانت ! وسنرى فيما يلى إلى أى حد ستتردد أصداء هذا الإلهام الفوضوى عند نيتشة الذى واصل حملة شترنر على الله ، دون أن يكون قد وقع تحت تأثيره بطريقة مباشرة(١) .

غير أن نقد فويرباخ وشترنر للدين لم يكن بمثابة إنكار حاسم لله ، وإنما هو قد اتخذ صورة صراع حاد ضد الله ، وكأن كل ما كان يصبو إليه أصحاب هذا النقد أن يستلبوا الله ميزاته لكى يضفوها على الإنسان ! ومن هنا فقد لاحظ ماركس أن نقد فويرباخ للدين قد ظل خاضعاً للمثالية الهيجلية التى تجعل البشرية تسير على رأسها ، وكأن فى وسعنا أن نهدم العلم الإلـٰهى بمجموعة من الاعتراضات الميتافيزيقية المجردة . وهكذا أدار ماركس ظهره للمناقشات الفلسفية الدائرة حول فكرة الله ، ومضى نحو الواقع الحى نفسه أو الحياة العملية ذاتها ، لكى يظهرنا على الأساس المادى الذى يقوم عليه وعى الناس الدينى . وهنا تبدت فكرة الله لماركس باعتبارها مجرد « بناء فوق superstructure » يوجد إلى جوار غيره من البنايات الفوقية الأخرى ، دون أن تكون له أدنى شرعية خاصة ، ومن ثم فقد أعلن ماركس أنه لا مجال للحديث عن « ماهية المسيحية » ، لأنه ليس ثمة ماهية هنا على الإطلاق ! حقا إن الدين قد يبدو لنا فى الظاهر بمثابة نتاج عقلى اصطنعه لنفسه ذلك

---

(١) شرح ماكس شترنر آراءه الإلحادية الفوضوية فى كتاب مشهور ظهر عام ١٨٤٥ تحت عنوان «الواحد وملكيته » L'Unique et sa Propriété وهو ينطوى على كثير من الأفكار التى ستجرى من بعد على قلم نيتشة .

الموجود البشرى الناطق ، ولكن الحقيقة ـــ فيما يرى ماركس ـــ أن الدين لم يخضع فى تكوينه لمجموعة من المفاهيم العقلية أو القوانين المنطقية ، بل هو قد خضع لمجموعة من الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية . ولئن كان رجال اللاهوت يصورون لنا المفاهيم الدينية بصورة أفكار مجردة ، إلا أن هذه المفاهيم لا تعدو كونها رد فعل أو استجابة لبيئة الناس المادية . وحين يقرر ماركس أنه ليس ثمة « روح دينية » ، أو أنه ليس للدين أى تاريخ مستقل ، فإنه يعنى بذلك أن الدين هو من خلق القوى الإنتاجية ، وأن العالم الدينى إن هو إلا انعكاس للعالم الواقعى . ولعل هذا هو ما عناه ماركس حينما كتب يقول فى نقده لفلسفة القانون عند هيجل « إن الشقاء الدينى هو من جهة تعبير عن الشقاء الواقعى ، ولكنه من جهة أخرى احتجاج ضد هذا الشقاء الواقعى . والدين هو تنهدات الخليقة المنهكة ، وهو قلب عالم لا قلب له ، وهو كذلك روح عصر لا روح له .. فما الدين إلا أفيون الشعب »[١] . وأما فى كتابه « رأس المال » ، فإننا نراه يقرر أن العالم الدينى إن هو إلا انعكاس وهمى لمجموعة من الأحوال الاجتماعية والظروف الإنتاجية ، دون أن تكون له حقيقة مستقلة قائمة بذاتها ، أو كيان خاص يفصله عن القوى الخارجية والعوامل الاجتماعية . ثم يربط ماركس بين الظاهرة الدينية والنظام الرأسمالى فيقول : إن الطبقة المسيطرة فى ظل هذا النظام تستعين بالتعمية الدينية كوسيلة تستغلها للعمل على استبقاء الطبقات المغلوبة على أمرها فى حالة عبودية مستديمة تستند إلى قبولها الإدارى نفسه . وأما حينما تكون ضروب العبودية الاقتصادية أو الاستغلال الطبقى قد أصبحت أثرا بعد عين ، فهنالك لن يلبث الدين بأكمله أن ينهار من تلقاء نفسه ، إذ لن يكون له أدنى موضع فى مجتمع لا طبقى يسوده ضرب من التنظيم العقلى فيما بين علاقات الإنتاج . وهكذا يحكم ماركس على الدين بأنه لا محالة صائر إلى الزوال ، كما نراه ينادى بفلسفة أرضية محضة تنسب إلى الإنسان استقلالا مطلقاً بالنسبة إلى أية قوة عليا مزعومة . وليس أدل على تطرف ماركس فى رفض كل نزعة تأليهية من قوله بأن « العمل » هو خلق ذاتى مطلق ، وأن مصير الإنسان لا يتصور إلا فى علاقته بالطبيعة من جهة ، وبغيره من الناس من جهة أخرى ، دون أن يكون ثمة موضع لأى مبدأ متعال أو لأية حقيقة مطلقة فيما وراء هذا

---

(1) K. Marx : « Contribution à la critique de la Philosophie de Droit de Hegel » Trad. Franç, cité Par G. Gusdorf : « Traité de Métaphysique », p. 399.

النشاط الإنسانى الذى بمقتضاه يخلق الإنسان نفسه بنفسه[1] .

وقد عبر ماركس عن نزعته الإلحادية المتطرفة بصريح العبارة حينما كتب يقول : « إن أى موجود كائنا من كان لا يمكن أن يكون مستقلا فى عينى نفسه إلا إذا كان مستكفيا بذاته ، وهو لا يمكن أن يكفى نفسه بنفسه إلا إذا كان لا يدين بوجوده لأحد سواه . وأما الإنسان الذى يحيا بمدد من إنسان آخر يكون له الفضل عليه ، فإنه لا بد من أن يشعر فى نفسه بأنه مخلوق مستعبد خاضع مفتقر . وأنا أشعر بأننى أحيا تماما على حساب موجود آخر ، أو بفضل نعمة ذلك الموجود الآخر ، ليس فقط حينما أكون مدينا له ببقائى والمحافظة على حياتى ، وإنما أيضا حينما يكون هو الذى وهبنى الحياة باعتباره مصدر كل حياة ، ولا بد لمصدر حياتى من أن يكون بالضرورة خارجاً عنى ، حينما لا تكون حياتى من خلقى أنا . وهذا هو السبب فى أنه قد يكون من العسير بمكان أن نطرد فكرة « الخلق » من أذهان العامة ... وأما فى نظر الرجل الاشتراكى — على العكس من ذلك — فإن تاريخ الكون بأسره ليس شيئاً آخر سوى عملية خلق الإنسان ، بفعل الإنتاج البشرى ، أعنى عملية التحكم فى مصير الطبيعة بفضل تدخل الإنسان ، ومن ثم فإن الإنسان الاشتراكى إنما يملك الدليل الواضح الذى لا سبيل إلى دحضه على خلقه لنفسه بنفسه ، أو على عملية إبداعه لمصيره الذاتى » . وهكذا يتبين لنا أن الماركسية لا تقتصر على القول بأن نشاط الإنسان العملى هو أداة سموه ورقيه فحسب ، وإنما هى ترفض أيضا أن تجعل من هذا النشاط أداة لتحقيق مصير سام يعلو على الطبيعة[2] .

بيد أن ماركس مع ذلك — فيما يرى برديف — لم يستطع أن يقضى تماماً على كل حاجة دينية لدى الإنسان ، بدليل أنه لم يلبث أن نادى بديانة جديدة أراد بها أن يشبع حاجة العامة إلى الإيمان ، وتلك هى « ديانة البروليتاريا » (أو الطبقة العاملة) . والواقع أن ماركس قد خلع على « البروليتاريا » صفات المخلص أو المسيح المنتظر ، كما أنه قد أضفى عليها فى كثير من الأحيان صفات شعب الله المختار ، وكأنما هى إسرائيل الجديدة ، أو كأن ماركس باهتدائه إلى « الطبقة العاملة » قد عثر على الرافعة التى تمكنه من رفع العالم

---

(1) Jean La Croix : « Marxisme, Existentialisme, Personnalisme », Paris, P. U. F., 2e édition, 1951, Ch. I., L' Homme, pp. 33-34,

(2) Jean La Croix : « Marxisme, Existentialisme, Personnalisme » Paris, P. U. F., 2e édition, 1951, Ch. I., L'Homme Marxiste, pp. 33-34.

كله إلى أعلى عليين !(١) وهكذا ترددت فى فلسفة ماركس التاريخية أصداء الوعى العبرى القديم ، فظهرت لديه أحلام المدينة الفاضلة وأوهام الفردوس الأرضى المنشود ، وكأن فلسفة التاريخ عنده قد أرادت أن تستحيل فى نهاية الأمر إلى صورة وضعية من صور اللاهوت théologie ، أو كأن رجاء الحياة الأبدية قد شاء أن يتحقق فى صميم العالم الحاضر ! حقا إن « التعالى » هنا لا يخرج عن كونه ضربا من التحرر الشامل الذى يصبح الإنسان معه مالكا لزمام نفسه تماما ، ولكنه على كل حال « تعال » مثالى تكمن وراءه تلك الحاجة البشرية الملحة إلى تجاوز الطبيعة والعلو على الإنسان .

٥٠ ــ أما نيتشة ــ ذلك الفيلسوف اللادينى الذى سماه هافلوك إليس باسم « بسكال الوثنية » the Pascal of Paganism ــ فقد أراد أن يعلنها حربا ضروساً على الله حتى لا تقوم قائمة من بعد لكل تلك القيم الميتافيزيقية التى اعتاد الناس أن يعدوا الله ضامنا لها ! وإذا كان من شأن فكرة الله ــ فيما يرى نيتشة ــ أن تسقط ظلال الخطيئة على براءة الأرض ، فإنه لا بد للمؤمنين بالحس الأرضى من أن يهووا بمعاولهم على تلك الفكرة ! وحينما يهتف نيتشة قائلا : « طوبى لأنقياء القلب ، لأنهم لا يعاينون الله » ! ، فإنه يعنى بذلك أن المعرفة الحقة إنما هى تلك المعرفة الفرحى المنتشية التى تنبعث من صميم الإحساس بالأرض(٢) ! حقا إن الناس ليستمسكون فى العادة بفكرة الله ، لأنها عزيزة عليهم ، ثمينة فى أعينهم ، مادام الله هو الذى يغطى نقائصنا ويسد احتياجاتنا ويمدنا بالتفسيرات حيث تعوزنا الأدلة ، ولكن من واجب الفيلسوف أن يثور على هذه الفكرة السهلة التى تكشف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا من الحياة نفسها . ومن هنا فقد صاح نيتشة بأعلى صوته قائلا « لا » لذلك الإلـٰه الوديع الذى طالما تغنت به النزعات الصوفية العاطفية فى القرن التاسع عشر ! أما أولـٰئك الذين التمسوا فى الله مخرجا يقودهم إلى ملكوت السموات ، فإن نيتشة يرد عليهم بقوله : « لقد صرنا بشرا ، ولهذا فإننا لا نريد إلا ملكوت الأرض » ! ويهوى نيتشة بمعوله على أصنام الدين والفلسفة والأخلاق فلا يدع أثرا لكل تلك السلطات الخارجية التى أرادت أن تستعبد الإنسان وتخنق إرادة القوة الكامنة فيه ... ولكن إرادة القوة هى حس الأرض ، فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة

---

(1) Cf. N. Berdyaev : « The Origin of Russian Communism », London , The Century Press, 1937, p. 116-117.

(2) Cf. Henri Maldiney : « L' Homme Nietzschéen », dans « Les Grands Appels de l' Homme Contemporain » Temps Présent, 1946, pp. 58 & 92.

التى هى القيمة الكبرى ، والمعنى الأوحد ، والغاية القصوى . أما « الله » فقد مات ، وليس علينا سوى أن نسد الفراغ الذى خلفه ! « إلى أين مضى الله ؟ سأقول لكم إلى أين مضى ! لقد قتلناه ، أنتم وأنا ! أجل نحن الذين قتلناه ، نحن جميعاً قاتلوه ! ألا تشمون رائحة العفن الإلٰهى ؟ ... إن الآلهة أيضاً تتعفن ! لقد مات الله ، وسيظل الله ميتا ! »[1] .

بيد أن هذا لا يعنى أن نيتشة يريد أن يحصر الإنسان تماما فى حدود وجوده الضيق المتناهى ، ومعرفته الوضعية النسبية ، بل كل ما هنالك أن نيتشة يريد أن يطلق جناحى الإنسان لكى يدعه يحيا أعظم مخاطرة ميتافيزيقية على الإطلاق . وهكذا تجيء الفردية المطلقة فتحل محل النزعات الشكية التقليدية ، ويتجرأ الوعى البشرى فيسترد شتى حقوقه المسلوبة التى طالما انتزعتها منه المذاهب التأليهية المعروفة ! ولعل هذا هو ما عناه نيتشة حينما كتب يقول : « إن فكرة الله قد بقيت حتى الآن أقوى اعتراض ضد الوجود ... ونحن حينما ننكر الله ، وننكر مسئولية الله ، فإننا عن هذا الطريق إنما ننقذ العالم » . وإذن فإن نيتشة حينما ينكر الله ، فإنه لا يثور على العلم الإلٰهى فحسب ، بل هو يثور أيضاً على الميتافيزيقا التقليدية ، وذلك لأنه قد لاحظ لدى الميتافيزيقيين التقليديين خيانة عظمى للوجود الواقعى ، وهروباً دنيئاً نحو عالم مثالى وهمى مزعوم ! وهكذا أعلن نيتشة انهيار القيم التقليدية ، والحقائق الأزلية الأبدية ، والأصنام الأخلاقية المسيحية ، ثم لم يلبث أن أهاب بالإنسان لكى يبادر إلى الحصول على ميراث « الغائب الأزلى » L'éternel absent !

وهنا تجيء فكرة « الإنسان الأعلى » Le Surhomme فتحتل المكان الذى كانت تشغله فكرة الله ، ويعلن نيتشة بصريح العبارة أن الإنسان الأعلى هو الإلٰه الجديد ! ويصرخ نيتشة مسيح العصر الحديث حين يرى الله فى الهاوية فيقول : « إن علينا أن نصنع الله ! ولكن حذار من أن نصنع الله على صورتنا ومثالنا ، إلٰهاً بشرياً ، إلٰهاً غاية فى الإنسانية . فلنصنع أنفسنا نحن على صورة إلٰه ، ولتكن هذه الصورة فوق ـــ إنسانية ؛ إن الإنسان ليس غاية ، بل هو قنطرة ، أو هو على حد تعبير فيلسوفنا ، وتر مشدود بين الحيوان والإنسان الأعلى ، وتر مشدود فوق هوة عميقة لا قرار لها ! « إننى أناديكم باسم الإنسان الأعلى . فما الإنسان إلا شيء ينبغى تجاوزه والعلاء عليه . ولكن ماذا عساكم

---

(1) F. Nietzsche : « Le gai Savoir », trad Vialatte, 1939, § 125 ., P. 105.

فاعلون من أجل العلاء عليه ؟ إن الكائنات جميعا حتى الآن قد خلقت شيئا أعلى منها ، فهل تريدون لأنفسكم أن تكونوا بمثابة جزر من هذا المد العظيم ، أم لعلكم تؤثرون العودة إلى الحيوان على التسامى فوق الإنسان ؟ ما القرد بالنسبة إلى الإنسان ؟ أضحوكة وسخرية ، أو خزى وعار . هكذا سيكون الإنسان بالقياس إلى ما فوق الإنسان : أضحوكة وعارا ... إننى أناديكم باسم الإنسان الأعلى ؛ فالإنسان الأعلى هو معنى الأرض . لتقل إرادتكم « إن الإنسان الأعلى » سيكون بحق معنى الأرض . إننى لأهيب بكم يا إخوانى أن تظلوا مخلصين للأرض ، وألا تصدقوا أولئك الأدعياء الذين يحدثونكم عن آمال « فوق أرضية » ! إنهم مفسدون ينفثون فيكم السموم من حيث يدرون أو لا يدرون ! ... والحق أن الإنسان مجرى نجس ، ولا بد للمرء من أن يكون محيطا بمعنى الكلمة حتى يستطيع أن يضم فى جوفه مجرى نجسا ، دون أن يتدنس ... وهأنذ أناديكم باسم الإنسان الأعلى ، فإنما هو بعينه هذا المحيط ... »[1] هكذا قال زرادشت نبى العصر الحديث ، بعد أن أعلن موت الله ، وانهيار القيم العتيقة ، ونهاية الأخلاق المسيحية ، واحتضار الإنسان القديم ! وإذا كان نيتشة قد وسم كتابا من كتبه باسم « الفجر » ، فما ذلك إلا لأنه كان يتصور (بدعوته إلى الإنسان الأعلى) أنه هو فجر ذلك اليوم الجديد الذى سيطلع على البشرية قاطبة !

لقد نظر نيتشة إلى الإنسان ، فوجد أن ثمة قوة إبداعية هائلة تكمن فى أعماق إرادته ، ولكن هذه القوة الكبرى قد بقيت حتى الآن معطلة ، نتيجة لانشغالنا بالانحناء فى ذلة وصغار أمام قدرة إلٰهية مزعومة ! ومن هنا فقد صاح زرادشت فى أولئك المتعبدين الزاهدين قائلا بأعلى صوته : « ويحكم أيها الأشقياء : أفلم تسمعوا حتى الآن أن الله قد مات ؟! » إن الطبيعة البشرية لتتمثل بصفة خاصة فيما لدينا من قدرة على خلق موجود يكون أرفع منا . فما نسميه بغريزة الفعل أو الإنتاج إنما يعنى قدرتنا على إبداع شىء يسمو فوقنا . وكما أن كل إرادة تفترض هدفا تسعى نحوه ، فإن الإنسان أيضاً يفترض موجودا ليس حاضرا ولكنه يمثل غاية وجوده . « لقد كان الناس قديما ينطقون باسم الله حينما كانوا يرسلون أبصارهم إلى البحار النائية . وأما الآن فقد علمتكم كيف تنطقون باسم الإنسان الأعلى : إن الله هو محض افتراض ، ولكننى أريد لافتراضكم ألا يمضى إلى أبعد من إرادتكم

---

(1) F. Nietszche, « Thus Spoke Zarathustra » London, Everyman's library, 1941, Introductory Discourse, pp. 5-6.

الخلاقة . أتراكم تستطيعون أن تخلقوا إلٰهاً ؟ إذن فلا تحدثونى عن الآلهة جميعا ، بل حاولوا أن تخلقوا الإنسان الأعلى »[١] . وهكذا أراد نيتشة أن يستبدل بفكرة الله ، فكرة « الإنسان الأعلى » ، لأنه توهم أن العقبة الكبرى التى تقف فى سبيل القدرة الإبداعية الكامنة لدى الإنسان إنما هى « الله » أو « الخالق » !

إن نيتشة لريد للإنسان أن يكون خالقا ، فكيف يمكنه أن يستبقى فكرة الله ؟ لو كانت هناك آلهة ، لما كان ثمة موضع لإبداع أى شىء على الإطلاق ؛ فليس على الإرادة سوى أن تستغنى عن الآلهة ، حتى تصون حريتها ، وتفسح المجال أمام قدرتها الإبداعية ! ولعل هذا هو ما عناه زرادشت حينما قال بصريح العبارة : « إننى سأكشف لكم — يا إخوانى — كل ما يعتور صدرى ! لو كانت هناك آلهة ، فهل كنت أطيق ألا أكون إلٰها ؟ إذن فليس ثمة آلهة ! »[٢] أجل ، ليس ثمة آلهة ، ولكن هناك الإنسان الأعلى ! — وماذا عسى أن يكون هذا الإنسان الأعلى الذى أراد له نيتشة أن يكون بديلا لله ؟ هل يستطيع الإنسان الذى هو ربيب العدم أن يخلق الإنسان الأعلى الذى هو على صورة الله ؟ هل يستطيع الأدنى أن يلد الأسمى ؟ ألا تدلنا التجربة على أن كل من يريد أن يصعد فوق الإنسان ، لكى ينظر إلى ما وراء الإنسان ، إنما يسحق الإنسان ويسحق ذاته فى خاتمة المطاف ؟ ألم يكن بسكال على حق حينما قال إن من أراد أن يجعل من نفسه ملكا ، فقد جعل من نفسه حيوانا ؟ الحق أن ديالكتيك « الإلٰهى » Le divin و « الإنسانى » L'humain عند نيتشة قد أدى فى نهاية الأمر إلى اختفاء كل من « الله » و « الإنسان » وراء شبح « الإنسان الأعلى » الذى لا هو بالإنسان ولا هو بالله ! وهكذا بقى نيتشة موجوداً قلقا معذبا يراوده الحنين إلى الله ، ويؤرقه الصعود إلى القمم العليا ، ولكن تتنازعه فى الوقت نفسه تلك الرغبة العارمة فى الانحدار إلى هاوية العدم ، والقضاء على العنصر الإنسانى فيه ! ومن هنا فقد اتخذ إلحاد نيتشة طابعاً دراماتيكيا جعله مغايراً تماماً لإلحاد فويرباخ مثلا ، إذ بقيت فلسفته مشوبة بالحنين إلى الله ، وكأن نيتشة يود من صميم قلبه أن يعود الله[٣] ! . حقا لقد كان يحلو لنيتشة أن يردد عبارة ستندال التى يقول فيها : « إن العذر الوحيد الذى يشفع لله هو أنه غير موجود » ،

(1) Ibid., In the happy isles, P. 76.

(2) Ibid., In the happy isles, p. 76.

(3) Nicolas Berdyaev : « The Divine and the Human », Bles, 1949, pp. 36-38.

ولكن ربما كان فى وسعنا نحن أن نقول : إن العذر الوحيد الذى يشفع لنيتشة هو أنه حين حاول أن يستغنى عن الله ، لم يستطع فى الواقع ونفس الأمر أن يستغنى عن وظيفة الله ! وهكذا بقى نيتشة عدو الله الحميم ، أو صديقه اللدود !

٥١ ـــ وأخيراً لا بد لنا من أن نشير إلى صورة أخرى من صور الصراع بين الإنسان والله ، وتلك هى الصورة الوجودية التى يقدمها لنا سارتر فى فلسفته الإنسانية المتطرفة . وهنا يردد زعيم الوجودية الفرنسية عبارات نيتشة فيقول : « إن الله قد مات ! ولكن هذا لا يعنى أنه غير موجود ، أو أنه لم يعد موجوداً ، بل إن الله قد مات ، بمعنى أنه كان يحدثنا ثم صمت ، فلم نعد نستطيع أن نلمس منه الآن جثة هامدة ! ... إن الله قد مات ، ولكن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الإنسان قد أصبح ملحداً ، فإن صمت المتعالى ، مضافا إليه استمرار قيام الحاجة الدينية لدى الإنسان الحديث ، إنما هو فى صميمه مشكلة كبرى ، وهذه المشكلة التى ثارت بالأمس كما تثور اليوم ، إنما هى المشكلة التى لازالت تؤرق نيتشة وهيدجر ويسبرز .. »[1] . ولكن سارتر حريص على أن يبين لنا الفارق بين نظرة الوجوديين إلى الإلحاد ، ونظرات الفلاسفة الأخلاقيين الفرنسيين فى أواخر القرن التاسع عشر (مثلا) إلى هذه المشكلة ، فإن هؤلاء كانوا يقررون أنه ليس ثمة إلـٰه بالفعل ، ولكننا فى حاجة أخلاقيا إلى فكرة الله لتنظيم المجتمع وتدعيم الأخلاق ، وأما الوجوديون فإنهم يقررون أنه لمن المؤسف حقا ألا يكون ثمة إلـٰه ، لأن باختفائه تختفى كل إمكانية للاهتداء إلى قيم أزلية أبدية فى سماء عقلية علوية ، ويزول كل أمل فى العثور على دعامة أولية قبلية apriori للخير المطلق أو العدالة المطلقة أو الحق المطلق[2] !

والواقع أن سارتر حين يقرر أن « الإنسان حر » ، فإنه يعنى بذلك أن « الله غير موجود » لأن الحرية البشرية عنده إنما تقوم على أنقاض الحرية الإلـٰهية . وإذا كان ديكارت قد ذهب إلى أن معيار الحقيقة هو إرادة الله الحرة ، فإن سارتر يؤكد أن الإنسان نفسه هو الذى يبدع القيم ، وهو الذى يفصل فى الحقيقة . ولم يخطئ ديكارت حينما قال بالحرية ، وإنما هو قد أخطأ حينما نسب إلى الله ما هو من أخص خصائص الإنسان . ولم يجانب ديكارت الصواب حينما قرر أن الحرية هى دعامة الوجود ، ولكنه جانب الصواب حينما

(1) J. P. Sartre : « Situations » I. N. R. F., 1947. p. 123.

(1) J. P. Sartre : « L' Existentialisme est un humanisme », Nagel, 1946 pp. 34-36.

أضفى على الله تلك الحرية . فالقول بأن الله قد مات إنما يعنى فى نظر سارتر أن الإنسان موجود مهجور قد خلى بينه وبين نفسه ، وأنه لا يجد فى ذاته أية دعامة يركن إليها أو أى سند يعتمد عليه . وحين يقرر سارتر أن الإنسان حر ، فإنه يعنى بذلك أن « الموجود لذاته » Le pour-soi يحيا فى عزلة ميتافيزيقية شاقة ، ويشرع لنفسه وبنفسه ، دون أن تكون أمامه أو خلفه معايير ثابتة تحدد سلوكه ، أو دون أن تكون ثمة طبيعة بشرية محددة تفرض عليه بعض الاتجاهات الجبرية المحتومة . وهكذا يسترد الإنسان على يد سارتر تلك الحرية الخلاقة التى كان ديكارت قد نسبها إلى الله ، فيصبح « الإنسان » هو الخليفة الشرعى الذى يتربع على عرش « الحقيقة المتعالية » !

إن الموجود البشرى — فيما يرى سارتر — إنما ينزع نحو شىء واحد فقط ، ألا وهو « الوجود » . ولكن « الوجود » الذى يشتاق إليه الإنسان ليس هو للوجود المادى الذى قد يبعث فى نفسه الشعور بالغثيان ، أو الذى فيه من « اللزوجة » viscosité ما قد يولد لديه الضيق والاختناق ، بل هو ذلك « الوجود الحقيقى » القار فى ذاته ، أعنى الوجود الإلٰهى نفسه . ومعنى هذا أن « الموجود لذاته » يريد أن يصبح « موجوداً فى ذاته » ، حتى يكون من ذاته بمثابة الأصل أو الدعامة ، أو حتى يصبح ضرورياً واجب الوجود علة لذاته Ens causa sui وبعبارة أخرى يقرر سارتر أن المشروع الأصلى الذى ينزع الإنسان نحو تحقيقه إنما هو أن يصبح إلٰهاً ! ومهما كان من أمر تلك الأساطير والطقوس التى يحفل بها الدين ، فإن الإنسان لا يستشعر « الله » فى قرارة نفسه إلا بوصفه ذلك المثل الأعلى الذى يحدد الوجود البشرى فى نزوعه الأصلى ومقصوده الأسمى ، فليست فكرة الله وليدة تأمل الطبيعة ، أو قدرة المجتمع ، بل هى « الحد الأقصى » لنزوع الإنسان نحو التعالى ، أو هى القيمة الكبرى التى يتجه صوبها كل ما لدى الإنسان من مقدرة على « المفارقة » . وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله : « أن تكون إنساناً : هذا معناه أن تنزع إلى أن تكون إلٰهاً ، أو إذا شئت ، الإنسان فى صميمه إن هو إلا رغبة عارمة فى أن يصبح هو الله نفسه »[1] .

ولكن هيهات للإنسان أن يحقق هذه الرغبة الموهومة ، فإن فكرة الله نفسها فكرة متناقضة ، مادام من المستحيل على « الموجود فى ذاته » أن يصير « موجوداً لذاته » ، كما

(1) Jean - Paul Sartre : « L' Etre et le Néant », N. R. F., 1943, pp. 653-54.

أن من المحال على « الموجود لذاته » أن يستحيل إلى « موجود فى ذاته » ! وإذن فليس فى وسع الإنسان أن يصبح « موجوداً فى ذاته ولذاته » معاً ، لأنه ليس فى إمكان الحرية البشرية أن تفلت من إسار العرضية واللاضرورية ، لكى تصبح حقيقة ضرورية متماسكة مليئة متطابقة مع ذاتها تماماً ! وهكذا ينتهى سارتر إلى القول بأن الإنسان أمل ضائع لا جدوى منه ، أو رغبة حالمة لا سبيل إلى تحقيقها ، أو هوى مستحيل لا طائل تحته ، مادام كل ما يرمى إليه الإنسان (على خلاف ما كان يرمى إليه المسيح) ، إنما هو أن يموت الإنسان حتى يحيا الله ! ولكن ، أنى للإنسان أن يصير إلـٰهاً ، وهو الموجود العرضى الذى ليس لوجوده مبرر ولا علة ولا ضرورة ؟!(١) أليس « العبث » إذن هو الكلمة النهائية فى رواية « الإنسان » ، مادام الإنسان إنما يشعر فى قرارة نفسه بأنه وجد جزافاً ، وأن لا طائل تحته ، وأنه زائد دائماً عن الحاجة ؟!

بيد أننا لو أنعمنا النظر فى « أونطولوجيا » سارتر لوجدنا أنها تنتهى فى خاتمة المطاف إلى « علم إلـٰهى Théologie » لا إلـٰه فيه ! فليست فلسفة سارتر فى صميمها سوى فلسفة رجل متدين فقد إيمانه بالله ، ولكنه لم يفقد نزوعه نحو الله ، ومن ثم فقد بقى فى أعماق فكره حنين غامض نحو ذلك : « الموجود » الذى أحال غيابه كل فلسفة سارتر إلى جو قاتم لا بارقة من أمل فيه ! أستغفر الله ، فإن سارتر نفسه ليقول « إن الإنسان هو أمل الإنسان » ! ولكن هل استطاع سارتر حقا أن يستغنى تماما عن فكرة الله ، لكى يحيا (على حد تعبيره) بدون الله ، لا ضده ؟! يخيل إلينا أن كل فلسفة سارتر إنما هى حوار ملؤه التحدى والتمرد مع ذلك« الغائب الأزلى » الذى ظل شبحه يحاصر الإنسان الوجودى ! وآية ذلك أن كامى Camus نفسه حينما يصف لنا « المتمرد » Le revolté إنما يقدم لنا إنسانا يصطرع مع ظل الله ، دون أن يفطن إلى أن ظل الله هو نفسه على صورة الله ! وهكذا نرى أن علاقة الإنسان بالله تمثل بعداً هاماً من أبعاد ذلك الموجود البشرى الذى لا يستطيع مطلقا أن يبلغ مرحلة الاكتفاء الذاتى أو التطابق التام مع نفسه . وسواء عمدنا إلى تأنيس الله أو تأليه الإنسان ، فإننا فى كلتا الحالتين لا يمكن أن نغلق العالم البشرى على ذاته . وربما كان المعنى النهائى لفكرة الله هو أن الكلمة الأخيرة للوجود البشرى ليست فى يد الإنسان نفسه ، وأن العالم البشرى لا بد بالضرورة من أن يظل متفتحا لحقيقة أخرى تعلو على الإنسان(٢) !

---

(١) زكريا إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ، الفصل السادس ، ص ١٢٤ ـــ ١٢٥ .

(2) Cf. G. Gusdorf : « Traité de Métaphysique, » Colin, 1956, pp. 424-25.

خاتمـــة

والآن ، أيها الثرثار ، أهذا كل ما فى جعبتك عن الإنســان ؟ لقد قلت إن الإنسـان ليس جسـما ، فأسكتنا عالم الفسيولوجيا لكى نستمع إليك ؛ ثم قلت إن الإنسـان ليس نفسـا ، فانتهرنا عالم النفس لكى ننصت إليك ؛ ثم زعمت أن الإنسـان ليس مجرد حيوان اجتماعى فانتبذنا عالم الاجتماع لكى نرهف السمع إليك ! والآن ! ماذا استطعت أنت أن تقول لنا عن الإنسان ؟ أتظن أنك حين حدثتنا عن أبعاد الإنســان ، وحدوده ، وعلاقاته بأغياره فقد أظهرتنا على حقيقة الإنسان ؟ أم لعلك تتوهم أنك قد بحت لنا بالكلمة النهائية فى سر الإنسان ، حين قلت إنه الموجود الذى لا يستطيع أن يبقى مجرد إنسان ، لأنه إما أن يعلو بنفسه فوق الإنسان ، أو يهبط بنفسه إلى ما دون الإنســان ؟ أم تراك قد قنعت بوضع مشكلة الإنسان دون أن تحاول حلها ، جريا على عادتكم أيها الفلاسفة فى الاكتفاء بإثارة مجموعة من « المشكلات الخالدة » ؟!

هنا يطلب الثرثار الكلمة فيقول : إننا نعرف ــ معشر الفلاسفة ــ أن الإنسان ثمرة من ثمار الطبيعة ، فإن فى استطاعة علماء الفسيولوجيا أن يعرفوه كما يعرفون غيره من الكائنات الحية . ونحن نعرف أيضا أنه ثمرة من ثمار التاريخ ، فإن فى استطاعة الباحثين الاجتماعيين وغيرهم من أصحاب العلوم البشرية أن يخضعوا التراث الإنسانى لضرب من الفحص النقدى ، لكى يستشفوا ما يكمن من معان وراء أفعال البشر وأفكارهم ، ويفسروا الأحداث بمجموعة من البواعث والمواقف والظروف الطبيعية ... إلخ . وإذن فنحن لا ننكر مطلقا أن العلوم البشرية قد استطاعت أن تمدنا بالكثير من المعارف عن « الإنسان » ، وإنما كل ما نريد أن نقرره هو أن هذه العلوم لم تستطع أن تعرفنا بالإنسان فى جملته ، أو هى لم تنجح فى أن تكشف لنا عن « الإنسان » ككل[1] .

---

(1) Karl Jaspers : « Introduction à la philosophie, » traduit par Jeanne Hersch, Plon, 1954, pp. 83-84 (ch. VI. L'Homme).

والواقع أن فى استطاعتنا أن نقرب الإنسان بطريقتين مختلفتين : فإما أن ندرسه كموضوع يقبل البحث العلمى ، أو ننظر إليه بوصفه وجوداً حراً يند عن كل معرفة موضوعية ، وربما كان من بعض أفضال الفلسفة على الإنسان أنها قد أظهرتنا منذ البداية على أنه « حرية » تفلت من طائلة كل معرفة موضوعية ، مادام نطاق « الوجود » عندها غير نطاق « الموضوع » . فالفلسفة تعلمنا أن فى الإنسان شيئا يمتد فيما وراء كل معرفة علمية يمكن تحصيلها عن الإنسان بل يعلو على كل ما يستطيع هو نفسه أن يعرفه عن ذاته . فليس فى استطاعة الفيلسوف أن يقنع بما تقدمه لنا العلوم البشرية — مجتمعة كانت أم متفرقة — عن الإنسان ، بل لا بد له من أن يعاود النظر إلى الموجود البشرى على طريقته الخاصة ، لكى يكشف لنا عن ذلك البعد الميتافيزيقى للإنسان بوصفه موجوداً حراً يفلت من طائلة الموضوع ، ويند عن التاريخ ، ويحيا دائما فى علاقة مع المطلق !

حقا إن فى الإنسان — كما قال نيتشة — إنما تكمن المادة ، والصلصال ، والطين ، والعماء ؛ ولكن فى الإنسان أيضا إنما يكمن الخالق ، والمثال ، وصلابة المعول ، والتأمل الإلـٰهى فى اليوم السابع ! أستغفر الله ! بل إن الإنسان هو الخالق نفسه فى اليوم الثامن ، أعنى ذلك الموجود الحر المبْدع الذى أخذ على عاتقه أن يتعهد الكون بعنايته ورعايته وحسن وصايته ! وإذا كان الخالق قد ارتضى للإنسان أن يتدخل فى مصير الخليقة ، فذلك لأنه قد وجد فى الإنسان خير وسيط بين الأرض والسماء ، بوصفه ابن الأرض وربيب الملأ الأعلى ! والحق أن الإنسان حينما يعمل فى الطبيعة ، فإنه إنما يسعى جاهداً فى سبيل العمل على تحرير العالم من أسر المادة ، وكأنما هو يريد أن ينفذ بحريته الفكرية إلى أعمق أعماق الوجود المادى بثقله وكثافته وكتلته .. وسواء اتخذ عمل الإنسان طابع الإنتاج العلمى ، أم تجلى على صورة إبداع فنى ، أم تمثل على شكل اختراع آلى ، أم تبدى بصورة عمل يدوى ، أم تجسد على هيئة اكتشاف عقلى ، فإن الإنسان فى كل هذه الحالات إنما يشارك بعمله القدرة الإلـٰهية نفسها ، وكأن من شأن « العمل » أن يخلق من الإنسان إلـٰها يعمل بالله ومع الله (على حد تعبير بلوندل)[1] . وإذا كانت الطبيعة — كما قال القديس بولس — لازالت تئن وتتوجع محتملة آلام المخاض حتى هذه اللحظة ، فإنه لمن واجب الإنسان أن يهب لمد يد العون إلى الطبيعة ، حتى يعينها على الخلاص من آلام الولادة

(1) Cf. Maurice Blondel : « L'Action », t. II., F. Alcan, 1934, pp. 358-360.

والتحرر من أوجاع المخاض ! ولعل هذا هو ما عناه الشاعر العظيم كلودل Claudel حينما كتب يقول : « إنه لفرض علينا أن نهب لمساعدة تلك الخليقة المسكينة التى تئن وتتوجع ، معبرة عن حاجتها الشديدة إلينا ، حقا إنه لا بد لنا بادئ ذى بدء من أن نهب للأخذ بيد البشرية نفسها ، ولكن لا بد لنا أيضا من أن نبادر إلى مساعدة الغابات ، والأخذ بيد أشجار الحسك التى تريد أن تستحيل إلى شجيرات ورد ، والعمل على نجدة ذلك النهر العظيم الذى يريد منا أن نحول بينه وبين الطوفان ، كما أنه لا بد لنا كذلك من أن نمد يد المعونة إلى الطير والحيوان الأعجم وسائر الحيوانات الأخرى كل حسب نوعها »[1] . فالإنسان هو حامل الأمانة الإلٰهية ، ووصى الخالق نفسه على الطبيعة ، والناطق باسم « المطلق » عبر التاريخ الكونى كله !

ومن هنا فإن الإنسان يحمل هم ذاته أولا ، وهم العالم كله ثانيا ، وكأنما هو يشرع للوجود بأسره حين يشرع لنفسه ! ولكن الإنسان يشعر أولا وقبل كل شيء بأنه موجود فرد قد قذف به وحيدا إلى هذا العالم ، وسط إمكانيات خاصة عليه وحده أن يكتشفها ويسعى إلى تحقيقها . وهو حين يفعل فإنه يدرك تماما أن كل وجوده إنما ينحصر فى ذلك الفعل الذى به يأخذ على عاتقه مسئولية وجود هو وجوده الخاص ، مسئولية يتحملها أمام نفسه وأمام الآخرين ، بل أمام العالم بأسره وهكذا يظل الإنسان موجودا « قلقا » ينشد ذاته ، ويبحث عن نفسه أكثر مما هو يملكها بالفعل ، ولا يكاد يجد مطلقا فى كل ما يعمله هذا الذى يريد أن يكونه أو ذلك الذى يظن أنه إياه ! وبين ذلك البون الشاسع الذى يفصل دائما بين ما نحن عليه وما نريد أن نكونه ، تظل الحرية البشرية واقعة أليمة تضطرنا دائما إلى أن نتحمل هم المستقبل ، وحسرة الماضى ، وقلق الحاضر ؟ وينظر الإنسان إلى ما حصل أو ما كسبت يداه ، فيجد أنه هيهات لمثله الأعلى أن يصبح هو وواقعه سيان ، أو هيهات لذاته العليا أن تتطابق تماما مع ذاته الواقعية . ويعمل « الهم » عمله فى وجود الإنسان ، فيصطبغ الوعى البشرى كله بصبغة « الهم » ، ويصبح الموجود البشرى هو ذلك الموجود الزمنى الذى يحمل دائما عبء وجوده ، وينوء دائما بحمل الماضى والحاضر والمستقبل . ولعل هذا هو ما أراد هيدجر أن يصوره لنا بلغة طريفة حينما روى لنا الأسطورة اللاتينية التالية :

(1) Cf. R. P. Boisselot: « L'homme Crétien » dans : « Les Grands Appels de L'Homme Contemporain », Temps Présent, 1946, p. 231-232.

« كان الهم Sorge يعبر ذات يوم نهرا من الأنهار ، حينما لمح من بعيد قطعة صغيرة من الأرض . وراح الهم يفكر ماذا عساه صانع بهذه القطعة الصغيرة من الأرض ، حينما وجد نفسه وجها لوجه أمام « جوبيتر » . ومضى « الهم » يطلب إلى جوبيتر أن يسبغ الروح على تلك الأرض ، فلم يتردد جوبيتر فى أن يجيبه إلى طلبه . ولكن الهم ما كاد يشرع فى إطلاق اسمه على تلك الخليقة الجديدة ، حتى احتج جوبيتر على ذلك ، بدعوى أن اسمه هو أحق بأن يطلق على ذلك المخلوق ! وبينما كان « الهم » و « جوبيتر » يتقارعان الحجج حول أحقية كل منهما بالتسمية ، ظهرت « الأرض » ، وراحت هى الأخرى تطالب بأن يطلق اسمها على ذلك المخلوق ، بحجة أنها هى التى أعطته قطعة من جسدها . ثم استدار الجميع نحو « ساتورن » طالبين إليه أن يحكم بينهم بالعدل ، فلم يلبث ساتورن أن أصدر الحكم التالى : بما أنك يا جوبيتر قد وهبت الروح لهذا المخلوق ، فسيكون من حقك أن تستردها منه عند الوفاة . وأنت أيتها الأرض ، بما أنك قد جدت عليه بالجسد ، فسيكون من حقك أن تسترجعى هذا الجسد . وأما أنت أيها « الهم » ، فلأنك أنت الذى كونته بادئ ذى بدء ، فسيكون من حقك أن تتملكه وتسيطر عليه طوال محياه ! وحيث إن ثمة خلافا حول الاسم الذى يعطى له ، فلنطلق عليه اسم « آدم » لأنه صنع من « أديم » الأرض ! »(١) .

تلك هى أسطورة الإنسان ، على نحو ما تصوره خيال البشر ! ولكنها أسطورة جزئية لا تروى لنا من تاريخ الإنسان سوى أنه ابن الأرض ، وحليف الهم ، وربيب الموت ! بيد أننا قد رأينا أيضا فى تضاعيف هذه التأملات أن ابن الأرض هو أعجز الموجودات جميعا عن التكيف مع الأرض ، وأن حليف الهم هو أيضا الحيوان الضاحك الذى يسخر من نفسه ومن كل شىء ، وأن ربيب الموت هو أيضا الموجود الوحيد الذى يرى فى الموت « حدثا واقعيا » وكأن الفناء أمر عارض لا يدخل فى صميم طبيعته العقلية الخالدة ! فالإنسان هو الموجود المتناقض الذى يحيا فى العالم دون أن يكون من العالم ، ويعمل فى الزمان دون أن يكون مستغرقا بأكمله فى الزمان ، ويخشى الموت دون أن يصدق أن كل ما فى الموت موت ! ومهما حاول العلم أن يحيل الإنسان إلى مجرد موجود طبيعى تجريبى ، فسيظل الإنسان هو تلك « القوة الميتافيزيقية » الهائلة التى تملك القدرة على فصل الوجود

---

(1) M. Heidegger : « Sein und Zeit » p. 197.

وباللاتينية Homo المشتقة من Humus بمعنى التربة .

عن الماهية ، وتعرف إمكانية النفى ، وتستطيع أن تتصور الغائب ، وتقوى دائما على الكذب ! ولعل هذا هو ما عناه جان فال حينما كتب يقول : « لقد أصبح الإنسان اليوم هو ذلك المخلوق الغامض الملتبس الذى ليس فى وسعنا أن نجد له مكانا محددا . ونحن نعرف كيف حاول هيجل أن يلقى الكثير من الأضواء على تلك الفكرة القائلة بأن الإنسان هو صورة مشخصة للسلبية ، وكأن « السلب » نفسه قد تجسده . فالإنسان فى نظر هيجل إنما يفكر ويتكلم بوصفه قوة سلبية تعمل دائما على فصل الماهيات عن الوجودات . وأما عند هيدجر فإن الحقيقة البشرية إنما يشار إليها بلفظ ألمانى قد لا تسهل ترجمته ألا وهو لفظ Dasein (الذى لا هو بالمذكر ولا هو بالمؤنث) . وأما عند سارتر فإن الإنسان هو مجرد « ثغرة » فى صميم الكون ينفذ من خلالها العدم ، أو هو نفسه عدم ! »[1] .

أجل ، إن الإنسان هو الموجود الجاحد المفكر الذى يملك أكبر قدرة على النفى والسلب والإنكار ! إنه الحيوان المتمرد المتحرر الذى صوره جيته حينما وصف لنا مفستوفليس Méphistophélès بروحه الهدامة التى لم تكف لحظة عن الإنكار ! حقا إن كثيرا من الميتافيزيقيين قد أهابوا بوجهة نظر عقلية محضة من أجل تفسير الوجود البشرى ، فصوروا لنا الإنسان بصورة مخلوق عقلى محض ، مضحين فى ذلك بالحقيقة البشرية الملموسة المحسوسة ؛ ولكننا إذا آثرنا البحث عن الحقيقة على معرفة الإنسان بلحمه ودمه ، فقد غابت عن أعيننا حقيقة الإنسان . ومن هنا فإن الحقيقة البشرية كثيرا ما تنكشف لنا من خلال أعمال الأدباء والفنانين بصورة أوضح وأنقى مما قد تنكشف لنا من خلال مذاهب الميتافيزيقيين . وهكذا يكشف لنا الشاعر ، والرسام ، والروائى عن الوجه الحقيقى للإنسان ، لأن هؤلاء جميعا لا يحاولون أن يفسروا لنا الإنسان بغير الإنسان ، بل هم يمضون مباشرة إلى صميم الإنسان الحقيقى بلحمه ودمه ، لكى يصفوا لنا حالته الوجدانية وآلامه ومسراته ونقائصه وأوهامه وأحلامه وآماله ... إلخ . ولكن

---

(1) Jean Wahl : « Traité de Métaphysique » Paris, Payot, 1953, p. 560.

الإنسان لا بد من أن يظل دائماً بمثابة الموجود الزئبقى الذى يفلت من بين أصابع الفنان ، كما أفلت من أصابع الفيلسوف ؟ إنه الموجود المفارق المتعالى الذى يواجه دائما كل ما حققه فى نفسه وفى عالمه بكلمة « لا » ! ... إنه يستطيع أن يكذب كل ما قيل وما يقال وما سيقال عن الإنسان ! إنه يستطيع أن يثبت مرة أخرى أن هناك على الأرض من الأشياء أكثر من كل ما استطاعت أن تحلم به يوما أية فلسفة من الفلسفات !

مراجع

(أولا) المراجع العامة

1 — « L' Homme. Métaphysique et Transcendance », Ouvrage collectif, Editions de la Baconnière, Neuchtel, 1943.

2 — Les Grands Appels de l' Homme Contemporain », Ouvrage collectif, Editions du Temps Présent, Paris, 1946.

3 — « Le Choix, Le Monde, L' Existence », Cahiers du Collège Philosophique, ouvrage collecif, Arthaud, Paris, 1947.

4 — « L' Homme, Le Monde et L' Histoire », Cahiers du Collège Philosophique, ouvrage collectif, Arthaud, Paris, 1948.

5 — « Preface to Philosophy », Texthook, (What is Man ? by W. E. Hoking), The Macmillan Company, New - York, 1947.

6 — « L' Activité Philosophique Contemporaine en France et aux Etats Unis .» 2 vol. M. Farber, P. U. F., Paris, 1950

(ثانيا) المراجع الخاصة

7 — A. Adler : « Le Sens de la vie », Schaffer. Payot, 1950.

8 — N. Berdiaeff : « De la destination de l' homme », Trad. franç. Je Sers, - Paris, 1935

9 — N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l' homme », Trad. Franç., Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1936.

10 — M. Blondel : « L' Action, », 2 vol., F. Alcan, Paris, 1936 - 1937

11 — A. Camus : « L' Homme révolté » N. R. F., Paris, 1951.

12 — G. Gusdorf : « La Découverte de Soi » P. U. F. Paris, 1958.

13 — G. Gusdorf : « Traité de Métaphysique », Colin, 1956.

14 — M. Heidegger : « Sein und Zeit ». Halle, Niemeyer, 1927.

15 — M. Heidegger : « Qu'est-ce que la métaphysique. », trad. Corbin, N. R. F., 1938. (6e édition, 1951).

16 — M. Heidegger : Vom Ursprung des Kunstwerkes, (traduit en partie dans W. Biemel : « Le Concept du monde chez Heidegger », , Nauwelaerts, 1950).

17 — V. Jankélévitch : « Philosophie Première » P. U. F., Paris, 1954.

18 — V. Jankélévitch : « La Mauvaise Conscience », F Alcan, Paris, 1939 (Nouvelle Edition).

19 — V. Jankélévitch : « Le Mal. » (Cahiers du Collège Philosophique), Paris, 1947

20 — K. Jaspers : « Introduction à la Philosophie », trad. franc par Jeanne Hersch, Plon, 1951.

21 — K. Jaspers : « La Foi Philosophique », trad. franç. par Jeanne Hersch et Hélène Naef, Plon, 1946.

22 — C. J. Jung : «L'Homme à la recherche de son âme» trad. franç, Mont-Blanc, Genève, 1946.

23 — L. Lavelle : «La Conscience de Soi», Paris, Grasset, 1933.

24 — R. Le Senne : «La Destinée Personnelle,» Flammarion, 1953.

25 — G. Marcel : «Journal Métaphysique.», N. R. F., Paris, 1935.

26 — G. Marcel : «Homo Viator», Aubier, Ed. Montaigne, Paris, 1944.

27 — G. Marcel : «Le Mystère de l'Etre» Aubier 2 vol. Paris, 1951.

28 — E. Morin : «L'Homme et la mort dans l'histoire», Corréa, 1951.

29 — M. Nédoncelle : «La Personne humaine et la Nature», Paris, P. U. F. 1943.

30 — M. Otto : «Science & the Moral Life», A Mentor Book, N-Y., 1950.

31 — J. Rostand : «L'Homme» N. R. F., Paris, 1926 & 1930.

32 — J. P. Sartre : «L'Etre et le Néant». Paris, N. R. F. 1943.

33 — J. P. Sartre : « L'Existentialisme est un humanisme », Nagel, 1946.

34 — M. Scheler : « La Situation de l'Homme dans le Monde ». trad. franç. par Dupuy, Paris, Aubier, 1951.

35 — M. Scheler : « L'Homme et l'Histoire », traduit par Dupuy, Aubier, Paris, 1955.

36 — Ch. Sherrington : « Man on His Nature » A Pelican Book, London, 1944.

37 — Teilhard de Chardin : « Le Phénomène Humain »., Ed. du Seuil, 1955.

38 — A. Vandel : « L'homme et l'évolution ». N. R. F., Paris, 1949.

39 — J. Wahl : « Existence Humaine et Transcendance, » La Baconnière, Neuchatel, 1944.

40 — J. Wahl : « Traité de Métaphysique », Payot, Paris, 1953.

فهرس أبجدى للأعلام

(أ)

(ب)

بريل Lévy-Bruhl (١٨٥٧ — ١٩٣٩)
بسكال Pascal (١٦٢٣ — ١٦٦٢)

بلوندل M. Blondel (١٨٦١ — ١٩٤٩)

بو Edgar Poe (١٨٠٩ - ١٨٤٩)
بوسويه Bossuet (١٦٢٧ — ١٧٠٤)
بوفوار Simone de Beauvoir (١٩١٤ — ؟)
بيجى Ch. Péguy (١٨٧٣ — ١٩١٤)
بيل Bayle (١٦٤٧ — ١٧٠٦)

(ت)

توحيدى (أبو حيان ال) (٣١٢ — ٤٠٣ هـ)

(ج)

جانكلفتش V. Jankélévitch (فيلسوف معاصر)

جوجان Gauguin (١٨٤٨ — ١٩٠٣)
جوييه Gouhier (فيلسوف معاصر)
جيته Goethe (١٧٤٩ — ١٨٣٢)
جيد André Gide (١٨٦٩ — ١٩٥١)
جيمز W. James (١٨٤٢ — ١٩١٠)

(د)

دوركايم Durkheim (١٨٥٨ — ١٩١٧)

ديدرو Didérot (١٧١٣ — ١٧٨٤)

ديكارت Descartes (١٥٩٦ — ١٦٥٠)

ديوى John Dewey (١٨٥٩ — ١٩٥٢)

(ر)

رابليه Rabelais (١٤٩٤ — ١٥٥٣)

رافائيل Raphaël (١٤٨٣ — ١٥٢٠)

رامبو Rimbaud (١٨٥٤ — ١٨٩١)

رسكن Ruskin (١٨١٩ — ١٩٠٠)

رلكه Rilke (١٨٧٥ — ١٩٢٦)

رودان Rodin (١٨٤٠ — ١٩١٧)

روستان Jean Rostand (عالم معاصر)

روسو Rousseau (١٧١٢ — ١٧٧٨)

رينان Renan (١٨٢٣ — ١٨٩٢)

(س)

سارتر Jean-Paul Sartre (١٩٠٥ — ؟)

سبينوزا Spinoza (١٦٣٢ — ١٦٧٧)

ستندال Stendhal (١٧٨٣ — ١٨٤٢)

سقراط Socrate (٤٦٨ — ٣٩٩ق.م)

سنيكا Sénèque (٢ — ٦٦)

سيمون (سان) Saint Simon (١٧٦٠ — ١٨٢٥)

(ش)

شامفور Chamfort (١٨٤١ — ١٧٩٤)

شترنر Max Stirner (١٨٠٦ — ١٨٥٦)

شرنجتون Sherrington (١٨٥٧ — ١٩٥٢)

شكسبير Shakespeare (١٥٦٤ — ١٦١٦)

شلر (ماكس) Max Scheler (١٨٧٤ — ١٩٢٨)

شو (برنارد) B. Shaw (١٨٥٦ — ١٩٤٨)

شوبنهور Schopenhauer (١٧٨٨ — ١٨٦٠)

(ف)

فال (جان) Jean Wahl (١٨٨٨ — ؟)

فاليرى (بول) P. Valéry (١٨٧١ — ١٩٤٥)

فانينى Vanini (١٥٨٥ — ١٦١٩)

فشته Fichte (١٧٦٢ — ١٨١٤)

فولتير Voltaire (١٦٩٤ — ١٧٧٨)

فونتنل Fontenelle (١٦٥٧ — ١٧٥٧)

فورباخ Feuerbach (١٨٠٤ — ١٨٧٢)

(ك)

كامو Albert Camus (فيلسوف وأديب معاصر)

كرليل Carlyle (١٧٩٥ — ١٨٨١)

كلودل P. Caludel (١٨٦٨ — ؟)

كنت E. Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤)

كونت (أوجست) A. Comte (١٧٩٨ — ١٨٥٧)

كيركجارد Kierkegaard (١٨١٣ — ١٨٥٥)

(ل)

لابلاس Laplace (١٧٤٩ — ١٨٢٧)

لاروشفوكو La Rochefoucauld (١٦١٣ — ١٦٨٠)

لاشليه Lachelier (١٨٣٢ — ١٩١٨)

لافل (لويس) L. Lavelle (١٨٨٣ — ١٩٥١)

لافونتين La Fontaine (١٦٢١ — ١٦٩٥)

لالو (شارل) Ch. Lalo (١٨٧٧ — ١٩٥٣)

لامارتين Lamartine (١٧٩٠ — ١٨٦٩)

لوسن (رينيه) R. Le Senne (١٨٨٢ — ١٩٥٤)

ليبنتس Leibniz (١٦٤٦ — ١٧١٦)

(م)

مارسل (جبريل) Gabriel Marcel (١٨٨٩ — ؟)

ماركس (كارل) Karl Marx (١٨١٨ — ١٨٨٣)

ماسيون Massillon (١٦٦٣ — ١٧٤٢)

مالرو Malraux (١٩٠١ — ؟)

موباسان (جى دى) Guy de Maupassant (١٨٥٠ — ١٨٩٣)

موسيه (ألفريد دى) Alfred de Musset (١٨١٠ — ١٨٥٧)

مونيه Cl. Monet (كلود) — (٨٤٠ — ١٩٢٦)

مونييه E. Mounier (١٩١٠ — ١٩٤٩)

(ن)

ناپوليون (بوناپرت) Napoléon (١٧٦٩ — ١٨٢١)

نيتشه F. Nietzsche (١٨٤٤ — ١٩٠٠)

(هـ)

هوبز Hobbes (١٥٨٨ — ١٦٧٩)

هوسرل Husserl (٨٥٩ — ١٩٣٨)

هيجل Hegel (١٧٧٠ — ١٨٣١)

هيدجر Heidegger (١٨٨٩ — ؟)

(ى)

يسبرز (كارل) K. Jaspers (١٨٨٣ — ؟)

دليل المصطلحات

Absolu (L')	المطلق
Abstraction	تجريد
Accomplissement	تحقق — اكتمال
Acte (Pur)	فعل (محض)
Action	نشاط
Activité	فاعلية
Affirmation	إثبات — إيجاب
Ambigu	ملتبس — مشتبه
Ambivalence	تكافؤ الضدين
Amoral	عدم الصفة الأخلاقية
Animalité	حيوانية
Anonyme (être)	غفل (موجود)
Anthropomorphisme	تشبيه
Apriori	أولى — قبلى
Aposteriori	لحق — بعدى
Artificiel	صناعى — اصطناعى
Athéisme	إلحاد
Au - delà (l')	العالم الآخر
Autre (l')	الآخر
Autrui	الغير — الآخرون
Bien (Le)	الخير
Biologie (La)	علم الحياة
Bonheur	سعادة
Causa sui	علة لذاته
Causalité	علية
Censure	رقيب
Certitude	يقين
Chaos	عماء — خليط
Communication	وصال
Compensation	تعويض
Concept	مفهوم
Concret	ملموس — مجسم
Contemplation	تأمل — نظر مشاهدة (عند الصوفية)
Contingence	عرضية — لاضرورة
Contradiction	تناقض
Culture	ثقافة (حضارة)
Culturel	ثقافى — حضارى

Dedans (le) — الداخل
Dehors (le) — الخارج
Dessus (le) — الفوق
Désordre — فوضى - اضطراب
Destin — مصير
Dialectique — جدل (ديالكتيك)
Dimensions — أبعاد
Divérsité — كثرة — تعدد
Divin (le) — الإلهى (الله)
Dualisme — ثنائية
Durée — ديمومة
Empirisme — تجريبية
En - soi (l') — الوجود فى ذاته
Espace vital — مجال حيوى
Existence — وجود (بشرى)
Existentialisme — وجودية
Fait — واقعة
Fidéisme — نزعة إيمانية
Fidélité — وفاء
Finalité — غائية
Fondement — دعامة — أساس
Forme — صورة

Grandeur — عظمة — جلال
Gratuit — جزافى
Harmonie — انسجام — توافق
Hasard — صدفة
Historicité — صبغة تاريخية
Homo faber — إنسان صانع
Homo homini Deus — الإنسان إله للإنسان (فويرباخ)
Homme en soi — الإنسان فى ذاته
Homme intérieur — الإنسان الباطن
Humanisme — النزعة الإنسانية
Idéal — مثل أعلى
Idéalisme — مثالية
Identité — هوية
Immédiat — مباشر
Impersonnel — لا شخصى
Inachevé — ناقص — غير مكتمل
Inhumain — لا إنسانى
Instant — آن
Insuffisance — نقص — عدم كفاية
Intuition — حدس
Ipséité — إنية
Irrationnel — لا معقول

Liberté	حرية
Limitation	تحديد ـ انحصار
Limite (situation)	حاجز (موقف)
Macrocosme	عالم أكبر
Matérialisme	مادية
(historique	تاريخية)
Mécanique	ميكانيكي ـ آلي
Médiateur	وسيط
Mémoire (mécanique)	ذاكرة (آلية)
Mémoire (pure)	ذاكرة (محضة)
Métaphysique	ميتافيزيقا
(être)	موجود ميتافيزيقي
Microcosme	عالم أصغر
Moi (le)	الأنا ـ الذات
Monisme	واحدية
Morale	أخلاق
Mythe	أسطورة
Naturalisme	طبيعية (نزعة)
Nature	طبيعة
Néant	عدم
Négation	نفي ـ سلب ـ إنكار
Nihilisme	عدمية
Non - être	لا وجود
Non - Moi	لا ـ أنا (العالم)
Objet	موضوع
Objectivité	موضوعية
Omnipotence	قدرة مطلقة
Ontologie	أونطولوجيا (علم الوجود) :
Ordre	نظام ـ اتساق
Pari	رهان (عند بسكال)
Participation	مشاركة
Passion	هوى ـ انفعال
Passivité	سلبية
Péché	خطيئة
Perception	إدراك (حسي)
Personne	شخص
Personnalisme	شخصية (نزعة)
Personnel	شخصي
Pessimisme	تشاؤم
Phénomène	ظاهرة
Phénoménologie	فنومنولوجيا (علم الظواهر عند هوسرل)
Plénitude	ملاء ـ امتلاء ـ وفرة

Positivisme	وضعية (فلسفة)
Possibilité	إمكانية
Possible	ممكن
Pour - Soi (le)	للوجود لذاته
Présence	حضرة — وجود
Privation	حرمان — سلب
Probabilité	احتمال
Problème	مشكلة
Problématique	مشكل — إشكالي
Progrès	تقدم
Projection	إسقاط
Qualité	كيف
Quantité	كم
Quiddité	كمه — ماهية
Raison	عقل
Rationnel	عقلي — معقول
Rationnalisme	عقلية (نزعة)
Réalisme	واقعية
Réel (le Réel : الواقع)	واقعي
Réflexion	تدبر — تفكير — تأمل
Relation	علاقة — رابطة
Relativisme	نسبية
Relatif	نسبي
Religion	دين — ديانة
Remords	تأنيب الضمير
Retour éternel	عود أبدي
Sacré	مقدس — قدسي
Salut	نجاة — خلاص
Scientisme	نزعة علمية متطرفة
Sens	اتجاه — معنى
Socialisme	اشتراكية
Solitude	وحدة — عزلة
Solipsisme	مذهب الأنانة المطلقة
Spéculation	نظر عقلي
Structure	بناء — بنية
Superstructure	بناء فوقي
Synthèse	تركيب — تأليف
Temporel	زماني
Temps	زمان
Tendance	ميل
Tension	توتر
Toi (le)	الأنت (عند جبريل مارسل)
Tradition	تقليد — تراث
Transcendance	تعال — مفارقة
Valeur	قيمة
Valorisation	تقييم
Vérité	حقيقة — حق

فهرس تحليلى

صفحة

صفحة

كتب أخرى للمؤلف

(باللغة العربية)

(أولا) كتب فلسفية :

(١) « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، سنة ١٩٥٦ ، طبعة ثانية سنة ١٩٥٨ .

(٢) « برجسون » (ضمن مجموعة نوابغ الفكر الغربي) ، دار المعارف ، ١٩٥٦

(٣) « مشكلة الحرية » (ضمن مجموعة مشكلات فلسفية) ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨

(٤) « كارل ماركس » (ضمن مجموعة نوابغ الفكر العربي) ، دار المعارف سنة ١٩٥٩ .

(ثانيا) كتب سيكولوجية :

(٥) « سيكولوجية المرأة » (ضمن مجموعة الثقافة السيكولوجية) ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧

(٦) « الزواج والاستقرار النفسي » (« « « «) ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨

(٧) « الجريمة والمجتمع » ، ضمن مجموعة مكتبة علم النفس ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٨

(٨) « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٩

تحت الطبع :

(٩) « تأملات وجودية » (مذكرات فلسفية لم يسبق نشرها للمؤلف) .

(١٠) « المدخل إلى علم الجمال » (أول دراسة من نوعها باللغة العربية) .

للدكتور زكريا ابراهيم

مشكلة الحرية
مشكلة الانسان
مشكلة الفن
المشكلة الخلقية
مشكلة الحب
مشكلة الحياة
مشكلة الفلسفة
مشكلة البنية
كانت
هيجل
فلسفة الفن في الفكر المعاصر
دراسات في الفلسفة المعاصرة
سيكولوجية الفكاهة والضحك
نداءات الى الشباب العربي

دار مصر للطباعة
٣٧ شارع كامل صدقي

مشكلات فلسفية

للدكتور زكريا إبراهيم

1 — مشكلة الحرية .

2 — مشكلة الإنسان .

3 — مشكلة الفن .

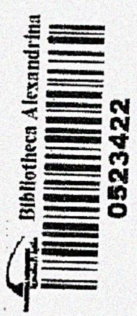
4 — مشكلة الفلسفة .

5 — مشكلة الحب .

6 — المشكلة الخلقية .

7 — مشكلة الحياة .

8 — مشكلة البنية .



الثمن ٢٥٠

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه